

**DIEGO BONATTI**

**O QUARTO LADO DO TRIÂNGULO: FRONTEIRAS ENTRE MITO E IDENTIDADE  
DIASPÓRICA EM *THE OPPOSITE HOUSE*, DE HELEN OYEYEMI**

**PORTO ALEGRE**

**2020**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES**

**O QUARTO LADO DO TRIÂNGULO: FRONTEIRAS ENTRE MITO E IDENTIDADE  
DIASPÓRICA EM *THE OPPOSITE HOUSE*, DE HELEN OYEYEMI**

**DIEGO BONATTI**

**ORIENTADORA: PROF<sup>a</sup>. DRA. ANA LÚCIA LIBERATO TETTAMANZY**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de concentração: Estudos de Literatura. Linha de Pesquisa: Pós-colonialismo e Identidades.

**PORTO ALEGRE  
2020**

### CIP - Catalogação na Publicação

Bonatti, Diego

O QUARTO LADO DO TRIÂNGULO: FRONTEIRAS ENTRE MITO E IDENTIDADE DIASPÓRICA EM THE OPPOSITE HOUSE, DE HELEN OYEYEMI / Diego Bonatti. -- 2020.

140 f.

Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. The Opposite House. 2. Helen Oyeyemi. 3. Fronteiras. 4. Mito. 5. Identidade. I. Liberato Tettamanzy, Ana Lúcia, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**DIEGO BONATTI**

**O QUARTO LADO DO TRIÂNGULO: FRONTEIRAS ENTRE MITO E IDENTIDADE  
DIASPÓRICA EM *THE OPPOSITE HOUSE*, DE HELEN OYEYEMI**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de concentração: Estudos de Literatura. Linha de Pesquisa: Pós-colonialismo e Identidades.

Porto Alegre, 17 de dezembro de 2020.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dra. Ana Lúcia Liberato  
Tettamanzy (Orientadora –  
UFRGS)

---

Prof. Dra. Liliam Ramos da Silva  
(UFRGS)

---

Prof. Dra. Denise Almeida Silva (pesquisadora  
da área de Letras)

---

Prof. Dra. Ana Paula Teixeira Porto (URI - FW)

*Dedico este trabalho a todos os  
sujeitos migrantes e a todos àqueles  
que, um dia, partiram em busca de  
encontrar a si mesmos.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela concessão de bolsa de estudos, sem a qual não seria possível realizar esta pesquisa. Da mesma forma, agradeço ao programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul pela oportunidade de estudar em Universidade pública e de qualidade. Em especial, agradeço minha orientadora, a professora Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, pela acolhida, amizade e os bons momentos de discussão teórica. Com a senhora, aprendi que o “lugar de escuta” é, talvez, o mais importante para a promoção de mudanças. Também, externo minha gratidão aos técnico-administrativos, funcionários terceirizados e aos professores do PPGLetras, especialmente à professora Dra. Líliam Ramos da Silva pela incursão da Literatura Afro-Latino-Americana e por aceitar o convite para a banca, e ao professor Dr. Daniel Conte pelas discussões sobre a literatura pós-colonial.

Agradeço, do fundo do meu coração, aos meus pais, Marlete e Valdir, que me apoiaram durante esta etapa, e desde sempre garantiram minha formação pautada na educação, nos valores, e na honestidade. Amo vocês! À minha família, que foi minha inspiração a fazer da docência minha profissão e que me incentiva a estudar cada vez mais. Em especial, à Lilian, que sempre acreditou em mim.

Aos meus colegas de pós-graduação: Aceves, Ana Paula, Daniela, Elen e Francine, obrigado pelo apoio e amizade. À Suélen, minha família em Porto Alegre.

Às amigas da graduação em Letras da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões URI – Câmpus Frederico Westphalen: Bibi, Lili, Maira, Rúbia e Talita, pessoas que sempre estarão em meu coração. Em especial, agradeço à Elisângela, a minha Lica, por sonhar comigo desde o início de tudo.

Agradeço à minha amiga Natiele por sempre estender a mão e oferecer uma escuta cuidadosa nos momentos de desabafo.

Ao meu psicólogo, Patrick Viana, por me ajudar a encontrar a melhor versão de mim e a trazer equilíbrio para minha vida.

Expresso meu agradecimento, também, aos professores da graduação em Letras – Inglês da URI, que formaram as bases de tudo o que sei. Sobretudo, agradeço à professora Ms. Maria Eloísa Zanchet Sroczynski pela amizade e por me ensinar a acreditar. À professora Dra. Denise Almeida Silva pelos ensinamentos

durante a graduação, pela iniciação na área de estudos pós-coloniais e, agora, por compor a banca deste trabalho. À professora Dra. Ana Paula Teixeira Porto pela primeira oportunidade na iniciação científica, pelo incentivo ao estudo e por fazer parte da banca de avaliação.

A todos, minha sincera gratidão.

Uma parte de mim / é todo mundo; / outra parte é ninguém: /  
fundo sem fundo.  
Uma parte de mim / é multidão: / outra parte estranheza / e  
solidão.  
Uma parte de mim / pesa, pondera; / outra parte / delira.  
Uma parte de mim / almoça e janta; / outra parte / se espanta.  
Uma parte de mim / é permanente; / outra parte / se sabe de  
repente.  
Uma parte de mim / é só vertigem; outra parte, / linguagem.  
Traduzir-se uma parte / na outra parte / — que é uma questão/  
de vida ou morte — / será arte?  
“Traduzir-se”

*Ferreira Gullar*



## RESUMO

Este trabalho analisa a obra *The Opposite House* (2007), da escritora Helen Oyeyemi, a partir dos conflitos gerados pela interação da identidade diaspórica com a narrativa mítica. Tal interação, no contexto da obra, acaba por formar a metáfora do “quarto lado do triângulo”, isto é, de como o mito desempenha a função de ligação do sujeito pós-colonial às suas origens. O enfoque teórico da pesquisa, com base em uma metodologia de estudo bibliográfico e método comparatista-reflexivo, privilegia a discussão de temas como a formação do Atlântico negro (GILROY, 2001), a história do colonialismo (LOVEJOY, 2002; ACHEBE, 2007; FANON, 1968; WHEAT, 2016), a formação do “Novo Mundo” cubano (BENÍTEZ ROJO, 1998; MOORE, 2003), o surgimento da migração como fenômeno pós-colonial (GROSFOGUEL, 1998; CHAMBERLAIN, 1998), e a narrativa mítica enquanto fonte de tradição oral circular (HAMPÂTÉ BÂ, 2010; AGUESSY, 1980; COLOMBRES, 2006; PRANDI, 2018; FINNEGAN, 2006). Por outro lado, discute-se a formação da identidade negra (ORTIZ, 1987; PRATT, 2010; CANCLINI, 2008; BHABHA, 1998; HALL, 2006; 2006), e a questão do trauma e silenciamento da mulher negra (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998; FREUD, 1996; CARUTH, 2008; SELIGMANN-SILVA, 2008; KILOMBA, 2019). Tais perspectivas teóricas permitem pensar o triângulo Atlântico como um território cultural repleto de eventos históricos, que vão desde a vinda forçada de escravizados africanos para as Américas, até a migração para o Primeiro Mundo na segunda metade do século XX, eventos que participaram da formação da protagonista da obra, Maja. A interação da cultura de três continentes, somada à experiência da migração, são ações que levam Maja e sua família a se localizarem a partir de uma posição de dupla-consciência, ou seja, de duplo pertencimento em relação à terra terciária, este espaço afro-latino-europeu. Também, o mito, no contexto da obra, serve como elemento de transcendência entre o tempo e o espaço e permite a ligação simultânea do sujeito diaspórico a mais do que um território, cultura, língua e instância da realidade. A relação ambígua da personagem em relação aos locais aos quais pertence (Havana, Londres e Lagos) e a transitoriedade entre a realidade e o mundo espiritual fazem com que a personagem viva crises identitárias. Assim, a formação identitária negra de Maja, portanto, é um processo transcultural gerado a partir da experiência de diferentes zonas de contato, o que neste caso permitiu que ela tivesse formações interculturais negra, latina e, no momento da narrativa, europeia, postas em diálogo a partir do “terceiro espaço”. Diante de identidades tão complexas e múltiplas, Maja sofre com o trauma do racismo e da migração, e passa a ter surtos históricos que fraturam seu corpo “triangular” – de mulher negra, migrante e portadora de potências espirituais, assim como pertencente à Europa, África e Américas. Destaca-se que a escrita de Oyeyemi desafia a binariedade ou a “trinariedade” ao produzir narrativas que levam o sujeito ao extremo de seus limites identitários, fazendo com que seus personagens descentalizem profundamente suas convicções culturais e passem, ao invés disso, a viver *entre* identidades, muito mais do que em uma só. Essa problemática representa a fragmentação identitária vivida pelo sujeito pós-colonial, que tem seu corpo físico e imagético fraturado como consequência da colonialidade.

**Palavras-chave:** *The Opposite House*. Helen Oyeyemi. Fronteiras. Mito. Identidade.

## ABSTRACT

This thesis analyzes Helen Oyeyemi's book *The Opposite House* (2007) from the conflicts brought upon by the interaction of diasporic identity with the mythical narrative. Such interaction, when taking the book's context into account, ends up creating the "fourth side of the triangle" metaphor. In other words, on how the myth connects the post-colonial individual to his/her origins. The focus of this research, from a bibliographic methodology and a reflexive-comparative method, discusses themes like the constitution of Black Atlantic, (GILROY, 2001), the history of colonialism (LOVEJOY, 2002; ACHEBE, 2007; FANON, 1968; WHEAT, 2016), the formation of the Cuban "New World" (BENÍTEZ ROJO, 1998; MOORE, 2003), the emergence of migration as a post-colonial phenomenon (GROSFOGUEL, 1998; CHAMBERLAIN, 1998), the mythic narrative as a source of circular oral tradition (HAMPÂTÉ BÂ, 2010; AGUESSY, 1980; COLOMBRES, 2006; PRANDI, 2018; FINNEGAN, 2006). Still, black identity, (ORTIZ, 1987; PRATT, 2010; CANCLINI, 2008; BHABHA, 1998; HALL, 2006; 2006), issues such as black women being silenced as well as their traumas are also analyzed. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998; FREUD, 1996; CARUTH, 2008; SELIGMANN-SILVA, 2008; KILOMBA, 2019). Such theoretical perspectives allow us to conceive of the Atlantic Triangle as a cultural territory full of historic events, that span from the time of forced migration of enslaved African peoples to the Americas, until migration to the First World in the middle of the 20th century. The cultural interaction of three continents, added with the experience of migration, are factors that make Maja and her family identify themselves from a position of double-consciousness, that is, of dual belonging towards the tertiary land, this Afro-Latin-European space. Therefore, the myth in the context of the book is a transcendental element between time and space, and allows a simultaneous connection of the diasporic individual to more than one territory, culture, language and an instance of reality. The ambiguous relation of the character to the places she belongs to (Havana, London, and Lagos), and the transition between reality and the spiritual world makes it so that the protagonist experiences numerous identity crises. Thus, Maja's black identity is a transcultural process that comes about from the experiences of different contact areas, which, in this case, provided Black and Latin intercultural characteristics, and during the narrative, an European one. In face of really complex and multiple identities, Maja suffers with the trauma caused by racism and migration, and so starts having hysteric crises that fracture her "triangular" body – of black woman, migrant and owner of spiritual capacities, as well as owned physically to Europe, Africa and Americas. We emphasize that Oyeyemi's literature challenges binarity or her "tertiary-way-of-belonging" when she writes narratives that take the individual to his/her extreme identity limits, making the characters destabilize their cultural beliefs deeply and rather live *between* identities, instead of only having one. This problem represents the identity fragmentation lived by the post-colonial subject, whose physical and imaginary body is fractured as a consequence of coloniality.

**Keywords:** *The Opposite House*. Helen Oyeyemi. Borderlands. Myth. Identity.

## **APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES**

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>2 CORPOS EM MOVIMENTO, TRIÂNGULOS EM FORMAÇÃO</b>	<b>24</b>
<b>2.1 ESCRAVIDÃO E CULTURA DIÁSPORICA</b>	<b>24</b>
2.1.1 Da Europa à África – o desenho a partir de um ângulo	25
2.1.2 Da África às Américas – corpos e cultura negra em diáspora	32
2.1.3 A chegada em Cuba – a criação de uma ilha que se repete	43
2.1.4 Da América à Europa – migração “espontânea”	56
<b>2.2 DAQUI E DE LÁ: DUPLA CONSCIÊNCIA EM LIGAÇÕES TRIANGULARES</b>	<b>61</b>
<b>3 TRIGONOMETRIA LITERÁRIA</b>	<b>68</b>
<b>3.1 ANATOMIA DO MITO: DA PALAVRA AO INCONSCIENTE</b>	<b>68</b>
3.1.1 Oraliteratura	76
<b>3.2 A TRADIÇÃO CIRCULAR</b>	<b>81</b>
3.2.2 –Santería – a tradução do mito lorubá	85
<b>3.3 A CASA DE IEMANJÁ É A MORADA DE MUITOS</b>	<b>90</b>
<b>3.4 O QUARTO LADO DO TRIÂNGULO</b>	<b>98</b>
<b>4 ROMPENDO A GEOMETRIA, REDESENHANDO O TRIÂNGULO: RABISCOS DE IDENTIDADE NA PÓS-COLONIALIDADE</b>	<b>103</b>
<b>4.1 TRANSCULTURAÇÃO E HIBRIDISMO: IDENTIDADES CULTURAIS EM CONTATO</b>	<b>103</b>
<b>4.2 QUANDO VOCÊ OLHA PARA O ESPELHO, ELE LHE OLHA DE VOLTA</b>	<b>115</b>
<b>4.3 TRAUMA: O MEDO DA PALAVRA</b>	<b>119</b>
4.3.1 A fratura do corpo na identidade negra	122
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – NOVAS FORMAS GEOMÉTRICAS E AS POSSIBILIDADES PARA AS IDENTIDADES EM DIÁSPORA</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>135</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*É preciso sair da ilha para ver a ilha. Não nos vemos se não saímos de nós.*

José Saramago

A literatura de Helen Oyeyemi é, antes de tudo, incomum. Além da qualidade literária, suas obras adentram em um campo muito específico e complexo, formado a partir da interação de temas como a imigração, a identidade negra e, talvez o mais curioso, o mítico, que pode ser entendido como o sobrenatural. Suas personagens apresentam características similares às da escritora, por isso são densas, possuem conflitos de diferentes intensidades, tanto interna, quanto externamente, originados a partir de tensões mal resolvidas, que envolvem lugar, língua, cultura, tradições, crenças espirituais, entre outros.

Helen Olajumoke Oyeyemi nasceu em Ibadan, na Nigéria, em 10 de dezembro de 1984 e se mudou com a família para o Sul de Londres quando tinha apenas quatro anos. Precocemente, a escritora finalizava o Ensino Médio quando terminou de escrever seu primeiro romance, *The Icarus Girl* (2005), publicado quando tinha 18 anos. A genialidade de Oyeyemi perpassa, também, o teatro, tendo escrito duas peças: *Juniper's Whitening* (2004) e *Victimese* (2005). O segundo romance da escritora, objeto de análise deste estudo, é *The Opposite House*, publicado em 2007. Em seguida, são publicados *White is for Witching* (2009), *Mr. Fox* (2011), *Boy, Snow, Bird* (2014), *What is not yours is not yours* (2015) e *Gingerbread* (2019).

A qualidade dos trabalhos de Helen lhe garantiu o prêmio Somerset Maugham Award em 2010 por *White is for Witching*, e o PEN Open Book Award em 2016 com a obra *What Is Not Yours Is Not Yours* pelo excepcional trabalho de literatura na categoria “escritores negros”. Ainda, Oyeyemi foi incluída, em 2013, pela revista *The Granta*, na lista “Best of Young British Novelists”<sup>1</sup>. Graduada em Ciência Política pela Universidade de Cambridge, a escritora foi convidada para ser jurada em prêmios literários.

Além da profunda significação e das passagens marcadas por mitos, as narrativas de Oyeyemi caracterizam-se, sobretudo, pela sutileza com que descrevem os conflitos que envolvem a vida do sujeito diaspórico. Em grande parte,

---

<sup>1</sup> “Melhores Jovens Romanistas Britânicos”.

resultado de suas vivências pessoais, a escritora se dedica a esmiuçar as tensões vivenciadas por seus personagens que têm, em comum, a experiência da migração como um processo marcado por conflitos de ordem identitária, ou seja, de pertença aos campos da nacionalidade, cultura, tradição, etnia, língua e sistemas de representação espiritual. Tal perspectiva pode ser identificada já nos dois primeiros romances da escritora, *The Icarus Girl* e *The Opposite House*, em que as duas protagonistas, negras e em situação de diáspora, passam a afligir-se sobre suas identidades e os locais em que suas culturas pertencem.

A protagonista de *The Icarus Girl* é Jessamy, uma menina negra de oito anos de idade, nascida na Inglaterra, filha de mãe nigeriana e pai inglês. Além de sofrer com o racismo, a criança passa a ter comportamentos estranhos após visitar a Nigéria e encontrar uma menina fisionomicamente idêntica a ela, Titiola. Por meio de ataques de histeria, ou de processos sobrenaturais, a protagonista passa a interagir com Titiola, personagem que pode ser lida tanto como fruto da invenção de Jessamy ao sofrer de surtos histéricos, ou como o espírito de sua irmã gêmea que faleceu no parto e que, conforme a cultura iorubá, fica preso ao corpo do irmão que permanece vivo. Explorando mais uma vez o limite entre a “realidade” e o “mundo invisível”, Oyeyemi opta por um final enigmático, que possibilita tanto a leitura da morte de Jessamy após sofrer um acidente, quanto à resolução de seu conflito com Titiola. A indefinição do enredo, neste romance, é a ferramenta escolhida por Helen para representar a identidade do sujeito pós-colonial, constituída de ambiguidades e possibilidades.

Em continuidade ao projeto de representação de mulheres negras em experiência diaspórica e conflitantes em relação a suas identidades, Oyeyemi amplia a experiência do deslocamento em direção ao outro lado do Oceano Atlântico e aborda, em *The Opposite House*, o laço escravista e cultural que une Américas, África e Europa. Para isso, cria uma narrativa com dois enredos distintos, mas que se complementam e cumprem a missão de ilustrar a multiplicidade de mundos pelos quais sua escrita transita.

No limite entre realidade e ficção, a escritora explora, na narrativa, a vida de duas personagens, Maja Carmen Carrera, a protagonista, e Yemaya Saramagua, uma orixá, entidade espiritual. A primeira nasceu em Havana e migrou com a família para a Europa quando tinha apenas sete anos. Filha de um casal negro, em que ambos se conheceram em uma Universidade, ele na posição de professor da área

de humanidades, e ela enquanto estudante de alemão, a menina vai morar com os pais em Londres. A saída da família da ilha caribenha é uma espécie de exílio voluntário motivado pela crítica do pai de Maja ao regime socialista de Fidel Castro e ao tratamento desferido aos cidadãos cubanos negros.

Já adulta, com pouco mais vinte anos de idade, graduada em Literatura Inglesa, Maja passa por fortes crises identitárias ao descobrir-se grávida, sem saber como contar esse fato ao companheiro e à família. Com o desenrolar da trama, o conflito de Maja passa a se intensificar, fazendo-a questionar suas crenças espirituais, assim como a “perda de sua cubanidade” à medida que é visitada por memórias e dores do passado. Como consequência da tensão, a personagem tem crises que desestabilizam sua família e trazem à tona os problemas de cada um: Chabella, a mãe – babalaô da Santería e praticante do catolicismo, encontra-se dividida entre línguas - espanhol, alemão e inglês, e territórios - Cuba e Inglaterra; Juan, o pai – acadêmico, cético, reprova as crenças da esposa ao mesmo tempo em que tem sentimentos ambíguos em relação a Cuba; Tomás, o irmão – nascido na Inglaterra, é vítima de racismo, sofre de bulimia, questiona sua identidade e suas origens; Aaron, marido de Maja – médico, branco e judeu nascido em Gana, é também vítima de racismo; Amy Eleni, a melhor amiga – mulher branca, excêntrica e depressiva, passa por conflitos em relação à sua sexualidade.

Já o enredo que compõe a história de Yemaya tem como característica principal a não linearidade e a indefinição de um lugar específico para as ações. A primeira passagem da narrativa relata o nascimento de uma criança na *somewherehouse*<sup>2</sup>, uma espécie de “entrecasa” ou entrelugar composta por três andares que possui, no porão, duas portas: uma levando até ao Lagos e outra diretamente a Londres. A metáfora gerada por esse terceiro espaço acompanhará toda a narrativa e criará o elo entre Maja e Yemaya, somando para a representação do mito e a relação do sujeito diaspórico com os espaços e culturas aos quais se sente pertencente.

---

<sup>2</sup> Neste trabalho, escolhi traduzir *somewherehouse* por “entrecasa”. Após o contato com o conceito de “entrelugar” debatido na disciplina “Seminário de Estudos Comparados - Literatura Comparada - Questões de Fronteira” ministrada pelos professores Dr. Gerson Neumann e Dr. Andrei Cunha, cheguei à conclusão de que a tradução da criação de Oyeyemi deveria transmitir, o mais próximo possível, a intenção de fronteira e limbo espacial presente na palavra. Assim, muito melhor do que “a casa em algum lugar”, a *entrecasa* possibilita o debate e a dúvida pelo leitor do que significa habitar uma casa para além de um espaço definido e único.

Em entrevista, Oyeyemi apresenta uma explicação sobre como define a “entrecasa”:

A somewherehouse. It's a place where where you're from doesn't matter. And everything drifts and everything is significant and at the same time quite silly. I'm thinking of, like, the attic and the spiders. And it's just this kind of casual chaos that Yemaya is kind of hiding in while she tries to figure out where her home is; she doesn't really know where she belongs. And, you know, as a goddess, she's not even sure if people believe in her anymore. So the somewherehouse is kind of - it's almost the physical expression of her, like the two doors that kind of go to different places. (MARTIN, 2007, [s.p.]).<sup>3</sup>

Ainda sobre a casa com portas que guardavam a passagem para lugares tão diferentes, a escritora relata que foi justamente a imagem dessa casa que deu origem à *The Opposite House* (MARTIN, 2007, [s.p.]). Para a construção do enredo e dos aspectos culturais afro-cubanos, Oyeyemi usou de fotografias, música e muita leitura para a caracterização, por exemplo, da Santeria, religião praticada pela mãe da protagonista Maja:

I had a lot of photographic portraits of Havana to hand, since I didn't get to go to Cuba whilst writing it. I had a background of Santeria worship music and read myself to the point of near-insanity on the Yoruba gods and their Cuban counterparts and Santeria, the fusion of Catholicism and the Yoruba religion. (LYONS, [s.a.], [s.p.]).<sup>4</sup>

Sobre a escolha da protagonista e sobre o fato de ela ser afro-cubana, jovem e migrar para Londres, Oyeyemi admite a ligação com Maja:

In a way, I can kind of relate to her experience. I feel as if my experiences being removed from Nigerian and thus not particularly Nigerian, like I don't really consider myself Nigerian. I think it kind of tallies in with her whole feeling. Because she is twice removed, removed from West Africa, removed from Cuba, and now she's trying to kind of negotiate this placelessness. And

---

<sup>3</sup> Uma “entrecasa” é um lugar no qual onde você está não importa. E tudo está à deriva e é significativo, e ao mesmo tempo é bem bobo. Eu me refiro ao sótão e às aranhas. E esse é o tipo de caos cotidiano do qual Yemaya está meio que se escondendo enquanto ela tenta descobrir onde sua casa está; ela não sabe, na verdade, aonde pertence. E você sabe, enquanto uma divindade, ela não tem nem mesmo certeza se as pessoas ainda acreditam nela. Então, a “entrecasa” é como – é quase a expressão física dela, como as duas portas que meio que levam a lugares diferentes. (MARTIN, 2007, [s.p.], tradução nossa).

<sup>4</sup> Eu tive um monte de retratos de Havana à disposição, já que eu não fui à Cuba enquanto escrevia. Eu sabia um pouco sobre músicas de adoração usadas na Santeria e li por conta própria ao nível de quase insanidade sobre as divindades iorubás e os seus equivalentes cubanos na Santeria, a fusão entre Catolicismo e a religião iorubá. (LYONS, [s.a.], [s.p.], tradução nossa).



so a lot of her feelings about being an immigrant are kind of things that I thought at certain points. (MARTIN, 2007, [s.p.]).<sup>5</sup>

Questões envolvendo lugar e migrância são, de fato, características marcantes da literatura praticada pela escritora. Além disso, as vivências enquanto mulher negra diaspórica se refletem em sua literatura quando ela representa a violência e hipocrisia do racismo e das consequências desses problemas sobre o sujeito pós-colonial. A maneira encontrada por Helen para traduzir a dor causada pelo conflito de culturas, identidades e sentimentos de pertença são as crises históricas ou as experiências sobrenaturais de contatos com espíritos, orixás ou divindades das religiões de matriz africana. Não raro, a escritora explora justamente a limiaridade desses acontecimentos, induzindo a questionamentos do tipo: até que ponto o conflito pelo qual passam suas personagens pode ter uma explicação psicossomática, ou até que ponto está associado ao acontecimento de ordem espiritual e, portanto, aceitável para a cultura afro-centrada?

Outro aspecto importante da literatura praticada por Helen Oyeyemi é a exploração dos limites e das tensões geradas pelo encontro entre o sobrenatural e o cotidiano, entre o mito e a realidade. Em determinada entrevista, quando questionada sobre seu estilo único e a complexidade que permeia sua escrita, a autora destaca a sua intenção de escrever sobre qualquer assunto, mas reconhece que os temas migração e sobrenatural continuam a persegui-la, tornando-se os alicerces de suas obras:

[about being immigrant and black] I'm not quite sure. It's not really what I want to write about. I'd rather write a heart-warming tear-jerker or romance or something just nice, but it doesn't work. **These two things just keep coming out, the immigrant thing and the supernatural thing.** But I don't process consciously. I do like reading [supernatural narratives]. I like imagining that sort of stuff. I find ordinary realist narratives just lacking in something, like realist narratives just aren't real for me. They don't make that much sense. Whereas reading stories in which the world suddenly changes, I'm like: "Yeah ... that makes sense." Strange mental states, all that stuff, just seems to be a more—not an honest way—but a more interesting way of describing the world. (BANERJEE, 2019, [s.p.], grifo nosso).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> De certa forma, eu meio que compartilho da experiência dela. Eu sinto como se minhas experiências estivessem sendo removidas da Nigéria e então não exatamente Nigéria, é como se eu não me considerasse nigeriana. Acho que isso se encaixa com o que ela sente. Porque ela é duplamente removida – removida da África Ocidental, removida de Cuba, e agora está tentando negociar o sentimento de falta de pertença. Então, muitos dos seus sentimentos sobre ser migrante são coisas que eu pensei algumas vezes. (MARTIN, 2007, [s.p.], tradução nossa).

<sup>6</sup> [sobre ser imigrante e negra] Eu não tenho certeza. Não é exatamente sobre isso que eu quero escrever. Eu preferiria escrever um romance emocionante ou algo comovente, ou algo legal, mas não

A presença de espíritos, divindades, orixás, entre outros, permitiram que a crítica tentasse, inicialmente, associá-la ao realismo mágico, movimento estético ao qual ela não filia sua obra:

[...]I think there are so few books that it actually even applies to. I'm starting to think it's actually only [Gabriel Garcia] Marquez that it applies to. Even Isabel Allende doesn't really write that, whatever that is. **I don't write [magical realism]. I just call what I do stories.** (BANERJEE, 2019, [s.p.], grifo nosso).<sup>7</sup>

Com base nisso, neste trabalho, optamos por associar a literatura produzida por Oyeyemi à categoria de literatura pós-colonial de língua inglesa, rejeitando a mera descrição pelas nacionalidades da escritora (nigeriana e inglesa), ou os diversos sistemas literários de que faz parte e em que circula, evitando, assim, determinismos binários que, muito mais do que ajudar na compreensão da obra, tornam-se termos totalizantes.

Se pensada a partir da América Latina, local do qual situamos nosso pensar, a literatura de Oyeyemi poderia ser aproximada daquilo que o escritor costa-riquenho Quince Duncan chama de “Afro-realismo”, conceito que propõe, dentre outros aspectos, a afirmação de uma voz negra na literatura por meio de uma linguagem afro-centrada, de termos e pensamentos; a valorização da memória negra e suas formas de simbolização; a reconexão com a memória histórica da diáspora colonial; a reafirmação da noção de comunidade ancestral; a expressão de um posicionamento intra-étnico; e a afirmação das identidades negras. (DUNCAN, 2015). Associar Oyeyemi a esta corrente literária poderia ressignificar sua obra, evidenciando todo o trabalho de valorização da cultura negra, seja no que tange ao

---

consigo. **Estas duas coisas continuam me afetando, a migração e o sobrenatural.** Mas eu não ajo conscientemente. Eu gosto muito de ler [narrativas sobrenaturais]. Eu gosto de imaginar esse tipo de coisa. Acho que nas narrativas comuns falta alguma coisa, assim como as narrativas realistas não me parecem reais. Elas não fazem tanto sentido. Já ler histórias nas quais o mundo muda de repente, eu fico tipo: “Sim... isso faz sentido.” Estados mentais estranhos, tudo isso, parece ser uma maneira mais - não uma maneira honesta -, mas uma maneira mais interessante de descrever o mundo. (BANERJEE, 2019, [s.p.], grifo nosso, tradução nossa).

<sup>7</sup> [...]Eu acho que existem realmente poucos livros que podem assim ser categorizados. Estou começando a pensar que, na verdade, somente [Gabriel Garcia] Márquez consegue empregá-lo [realismo mágico]. Até mesmo Isabel Allende não escreve apoiada no movimento, o que quer que seja. Eu não me incluo [no realismo mágico]. Eu apenas chamo aquilo que faço de ‘histórias’. (BANERJEE, 2019, [s.p.], grifo nosso, tradução nossa).

papel que a memória negra, escravista, diaspórica e fraturada apresenta na obra, seja na expansão da noção de “realidade” que a espiritualidade traz para a narrativa. Assim o Afro-realismo,

[...] se justifica porque esta corriente literaria no utiliza los referentes tradicionales de la literatura del “main stream”, como lo hacen los escritores del “boom”. No evoca al mito griego, ni al folclorismo. No es literatura negrista ni sigue la corriente de **negritude**. No es realismo mágico. Es una nueva expresión, que realiza una subversión africanizante del idioma, recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye, **la reivindicación de las deidades como Yemayá**, y a la incorporación de elementos del inglés criollo costeño. (DUNCAN, 2005, [s.p.], grifos do autor, grifo nosso).<sup>8</sup>

Para além da expressão negra no mundo anglófono, com o passar do tempo, Helen ultrapassou as fronteiras da Inglaterra e de outros países onde o inglês é o idioma oficial, como Estados Unidos, Canadá e Nigéria, alcançando espaços diferentes e que ajudaram a ressignificar sua obra. Hoje, é possível encontrar traduções de seus livros para o português brasileiro e o de Portugal, francês e alemão.

Apesar dos pouco mais de dez anos de estreia na literatura, Oyeyemi é uma figura que se destaca entre os grandes escritores da contemporaneidade. Tão logo publicada na Inglaterra, a obra de Oyeyemi já era vista pela crítica como uma promessa da nova literatura, assim como a representante de um novo perfil da população daquele País: a de migrantes e seus descendentes. Desde o início de sua circulação, a crítica percebeu que a literatura produzida por aquela jovem mulher negra, nascida na Nigéria, tinha algo a mais - enredos, mundos ficcionais e personagens que necessitavam de uma investigação para compreender sua enigmática significação.

A decisão por pesquisar sobre o romance de Helen Oyeyemi iniciou-se no trabalho final da graduação em Letras – Inglês na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Câmpus Frederico Westphalen. Tal decisão foi influenciada pela oportunidade que tive de ter uma bolsa de iniciação científica sobre

<sup>8</sup> [...] se justifica porque esta corrente literária não utiliza os referentes tradicionais da literatura “main stream”, como fazem os escritores do “boom”. Não evoca o mito grego, nem o folclorismo. Não é uma literatura negrista, nem segue a corrente da **negritude**. Não é realismo mágico. É uma nova expressão, que realiza uma subversão africanizante do idioma, fazendo referência a perspectivas míticas inéditas ou ainda marginais, tais como o Muntu, o Samanfo, o Ebeyiye, a reivindicação das deidades como Iemanjá, e a incorporação de elementos advindos do inglês crioulo costeiro. (DUNCAN, 2005, [s.p.], grifos do autor, tradução nossa).

a escritora Andrea Levy, em que pesquisei sobre Afrocentricidade, diáspora jamaicana e identidade negra, orientado pela professora Dra. Denise Almeida Silva. O interesse pela temática me levou a encontrar a obra de Oyeyemi, que transitava em campos como literatura gótica, sobrenatural, narrativa mítica, diáspora e colonização.

Assim, o resultado dessa primeira pesquisa foi publicado no artigo “Entre a África e a Europa: deslocamento e fragmentação identitária em *A menina Ícaro*, de Helen Oyeyemi”, (BONATTI; SILVA, 2019), que teve como objetivo a investigação do problema de deslocamento enfrentado pela protagonista, Jessamy Harison, em relação às suas múltiplas identidades, mais especificamente o problema da vivência delas tanto na Inglaterra, quanto na Nigéria. O interesse pela peculiaridade da literatura praticada por Oyeyemi me fez continuar a pesquisar sobre a escritora, quando conheci a obra *The Opposite House* e a instigante representação da espiritualidade enquanto um espaço a ser descoberto, e os diversos conflitos trazidos pela diáspora. Tais questionamentos deram origem a este trabalho.

Por conseguinte, a fim de levantar o estado da arte sobre a escritora e, mais especificamente, sobre *The Opposite House* a partir de produções acadêmicas, foram encontradas em torno de 20 pesquisas nas quais a obra é citada. Essa pesquisa foi realizada no Google Acadêmico a fim de localizar trabalhos oriundos de outros países, já que em busca realizada na plataforma Catálogo de Teses e Dissertações da Capes com os termos “Helen Oyeyemi” e “The Opposite House” não foram encontrados resultados. Nos trabalhos acadêmicos em que a obra é citada, apenas dois, das visualizadas, possuem um estudo mais amplo: uma dissertação e uma tese, sendo que todos os outros trabalhos são artigos científicos ou capítulos de livro e, em alguns, a obra é citada secundariamente, não constituindo objeto central de análise.

A dissertação encontrada é do campo da Filosofia e foi escrita por Ana Nenadovic, na Universidade de Viena, em 2012. No trabalho “Religion im Roman der dritten Generation nigerianischer AutorInnen. *Purple Hibiscus*, *The Virgin of Flames*, *The Opposite House* und *Swallow*” a autora analisa quatro romances de escritores “nigerianos de terceira geração”, escritores nascidos no período da pós-independência da Nigéria, assim como os de primeira geração foram nascidos no período anterior à colonização, e os de segunda durante a colonização. Mais especificamente, sobre *The Opposite House*, a pesquisadora destaca a análise do

mito na narrativa e sua fusão com a religião católica, ressaltando, para além da representação do conflito gerado pela migração, a importância da religião para os sujeitos negros como elemento essencial de ligação com sua cultura.

Também no campo da Filosofia, a tese de Christopher Ernest Werimo Ouma, intitulada “Childhood in Contemporary Nigerian Fiction” (2011), realizada na University of the Witwatersrand, em Joanesburgo, África do Sul, investiga a produção literária de escritores como Chimamanda Ngozi Adichie, Helen Oyeyemi, Seffi Atta e Chris Abani relacionando a experiência diaspórica e a representação da infância nas obras dos autores. Mais especificamente sobre Oyeyemi, Ouma (2011) destaca o papel da genealogia e a da ideia de mãe-mítica em *The Opposite House* (2007). A filiação mítica da personagem, na obra, se dá pela ligação com Yemaya, constituindo, portanto, uma herança/filiação associada à mitologia iorubá e santera.

Já no capítulo “Away from a Definition of African Literature(s)” (2012), Daria Tunca discute o problema contido na definição da categoria “Literatura Africana” e dos conflitos internos desse sistema no que tange às diversas línguas nas quais as produções literárias africanas são escritas, assim como o conflito gerado pela diáspora de escritores e seus posicionamentos de escrever *em África* ou *a partir de*. Sobre Oyeyemi, Tunca destaca que o posicionamento da escritora é, por vezes, contraditório, pois, ao mesmo tempo em que afirma não pertencer a nenhum lugar específico, fala da África a partir de um *nós* que se reflete em seus trabalhos. Assim, a pesquisadora vê como impossível fugir da categorização da literatura a partir de termos como nacionalidade, sistema, movimento literário etc., haja vista que toda definição ou classificação é, sobretudo, uma escolha política.

Sendo assim, quando analisadas as pesquisas já realizadas sobre *The Opposite House*, destaca-se a constância de questões como diáspora, multiculturalismo, hibridismo, pertencimento e identidade, tópicos geralmente associados aos estudos pós-coloniais de língua inglesa. Por outro lado, a partir de um posicionamento afrocentrado, outras produções acadêmicas buscam localizar a produção de Oyeyemi no horizonte artístico-cultural africano, seja em comparação a novas vozes da literatura nigeriana, como Chimamanda Ngozi Adichie, ou na perspectiva de formação do imaginário da Nigéria.

À vista disso, ressalta-se que tanto a escritora quanto à obra apresentam um lugar de importância nas discussões sobre literatura pós-colonial porque não apenas representam a voz de migrantes e de todos os conflitos inerentes a este grupo

social, como também tocam nas feridas do colonialismo e sua persistência na atualidade. Por outro lado, *The Opposite House* inova por discutir um aspecto nem sempre analisado nos processos diaspóricos: o deslocamento em níveis espirituais que o sujeito migrante vivencia.

Desta forma, com base nesses pressupostos introdutórios, esta pesquisa objetiva o estudo da obra *The Opposite House* (2007), da escritora Helen Oyeyemi, em relação a temas como fronteiras, mito e identidade diaspórica em uma perspectiva que privilegia os estudos pós-coloniais. Como objetivo central, procuramos investigar a presença do mito enquanto elemento que acompanha o sujeito diaspórico transcendendo limites temporais, espaciais e culturais que se firmam enquanto características primeiras de pertencimento e identidade, ligando, portanto, o sujeito, neste caso, o negro, às suas origens africanas. O caráter transcendental do mito, isto é, o que permeia as diversas culturas do planeta, e a sua expressão tanto em instâncias espirituais quanto na vida real, constitui um novo traço na forma que une Américas - África - Europa, dando origem ao quarto lado do triângulo, metáfora elaborada neste trabalho com a finalidade de expressar a possibilidade de *multi pertença* do sujeito pós-colonial, assim como a complexidade dos processos que constituem sua identidade.

Assim, a fim de melhor organizar as discussões desta proposta de pesquisa, estruturamos o desenvolvimento desta dissertação da seguinte forma: no capítulo inicial, debatemos os processos históricos que deram origem à formação do Triângulo Atlântico Negro através da diáspora africana e, depois, nos fluxos migracionais do Caribe em direção à Europa, assim como dos efeitos de tais movimentos sobre o sujeito diaspórico; depois, na próxima seção, realizamos uma descentralização geométrica, com a intenção de reinterpretar a figura do triângulo quando em contato com a forma cíclica do mito; nessa perspectiva, reinscrevemos os trajetos dos mitos em diáspora que, no contexto cubano, deram origem à formação da Santeria e à identidade espiritual do sujeito afro-cubano; no último capítulo, de modo a pensar a identidade a partir de “relações triangulares terciárias”, criamos o rompimento das figuras geométricas como metáfora para explicar os conflitos identitários e a fragmentação do sujeito que, ao interagir com espaços, culturas e diferentes instâncias de percepção da realidade, acaba por ter seu corpo físico e imagético fraturado, discussão esta realizada numa perspectiva pós-moderna que privilegia as vivências do sujeito pós-colonial.

Por conseguinte, os três capítulos, ao discorrerem sobre a fronteira entre mito e identidade dentro do quarto lado do triângulo, apresentam estudos teóricos de autores como Gilroy (2001), Lovejoy (2002), Achebe (2007), Said (2011), Fanon (1968), Anderson (2008), Goody (2013), Benítez Rojo (1998), Wheat (2016), Moore (2003), Chamberlain (1998), Grosfoguel (1998), Aguessy (1980), Hampâté Bâ (2010), Lacan (1966), Jung (2002), Finnegan (2006), Colombres (2006), González-Wippler (2003), Prandi (2018), Bachelard (1993), Ortiz (1987), Pratt (2010), Canclini (2008), Bhabha (1998), Hall (2006; 2006), Laplanche; Pontalis (1998), Freud (1996), Caruth (2008), Seligmann-Silva (2008), Kilomba (2019), dentre outras fontes documentais.

## 2 CORPOS EM MOVIMENTO, TRIÂNGULOS EM FORMAÇÃO

### 2.1 ESCRAVIDÃO E CULTURA DIÁSPORICA

*Atravessamos o mar Egeu  
O barco cheio de fariseus  
Como os cubanos, sírios, ciganos  
Como romanos sem Coliseu  
Atravessamos pro outro lado  
No Rio Vermelho do mar sagrado  
Os Center shoppings superlotados  
De retirantes refugiados  
(Tribalistas, “Diáspora” - 2017)*

É interessante pensar como é possível a existência, em uma área tão subjetiva e movente como a Literatura, de algo tão exato e justo como a trigonometria. O triângulo, figura escolhida para representar a metáfora deste capítulo, possui diferentes significações para as várias culturas do planeta. Suas três intersecções podem representar desde a santíssima trindade, características como equilíbrio e harmonia, os elementos naturais (terra, água e fogo) até mesmo as fases de um ciclo – começo, meio e fim, ou, ainda, a ligação entre corpo, alma e espírito.

Em outra leitura, o triângulo, se aproximado das ações humanas, pode ajudar a pensar grande parte da História Ocidental, uma vez que representa, na perspectiva deste trabalho, o movimento de diáspora existente na gênese das Américas no contexto colonial, principalmente, nas relações estabelecidas entre os continentes africano, americano e europeu. A criação de um triângulo intercontinental, porém, não fica restrita aos domínios da Geografia, do território, mas diz respeito, sobretudo, aos sujeitos que fazem parte desses diferentes lugares. A triangulação, então, expande-se e se reflete no material humano, quando as relações sociais são criadas a partir da ligação desses movimentos, sejam eles de dominação ou aprisionamento, de “descoberta” ou sequestro, de colonização ou diáspora.

O encontro inesperado entre o triângulo e a palavra é um processo mediado, principalmente, pela criação de trajetos, pontos de contato e a configuração de rotas e caminhos. Nessa perspectiva, apesar de ter seu início pela conexão tríplice de territórios, a triangulação entre Europa-África-Américas é uma forma criada e perpetuada, sobretudo, pelo desenho traçado a sangue na pele, na cultura e no



imaginário humano, por meio da violência ou pela dominação praticada com base em aspectos econômicos, morais, culturais e religiosos. Tal contato entre diferentes povos acaba por se refletir, também, na literatura, arte que permite o sujeito ler a sociedade e a si mesmo e, então, por meio da palavra, expandir os limites da realidade, da localidade e do possível.

Nessa perspectiva, a fim de entender o movimento de diáspora que dá origem ao triângulo do Atlântico Negro (GILROY, 2001), esmiuçamos a forma, a fim de entender as retas que colocam três continentes em relação, explicitados a seguir.

### **2.1.1 Da Europa à África – o desenho a partir de um ângulo**

As relações sociais iniciadas com o contato entre os povos por meio das navegações e a posterior dominação de territórios e sujeitos inserem-se na pós-Renascença, período em que a ação de impérios europeus, motivados pela conquista de territórios e riquezas e portadores de pensamentos religiosos e racistas, provocou uma grande transformação em termos econômicos e culturais. Por meio da violência e da barbárie, esses impérios chegam a terras que até então desconheciam e, na ausência da identificação de parâmetros culturais semelhantes, ou de graus de desenvolvimento sociais equivalentes, passaram a dominá-los e a explorar seus territórios, seus conhecimentos, sua força de trabalho.

Com a chegada dos primeiros europeus na África, no século XV, a colonização tem seu início, trazendo consigo a destruição de povos e culturas originários em nome da ganância, da religião e do desejo de violar por parte dos povos europeus. Conforme Paul Lovejoy (2002), ao constituir uma forma de exploração, a escravidão tinha como aspecto principal a posse sobre o corpo do escravizado, que era então desprovido de sua herança social e tinha sua força de trabalho controlada por um senhor branco que se sobrepunha com base em critérios de hierarquização racial que relegavam o sujeito negro a uma situação de inferioridade e, portanto, passível de dominação. Por outro lado, os invasores europeus não se apossaram somente do território dos povos originários, mas trataram de colonizar a mente do sujeito subalternizado, expropriando-lhe a capacidade intelectual e, muitas vezes, roubando-lhe seus conhecimentos, que eram “branqueados” e incorporados à intelectualidade ocidental.

Lovejoy (2002) acrescenta, ainda, que também o domínio do sujeito negro sobre seu corpo lhe foi tirado, principalmente no que diz respeito à sexualidade e à

condição social ocupada pela mulher dentro do sistema escravocrata, sendo relegada a ela uma posição duplamente subalternizada, pelo fato de ser negra e de ser mulher. Assim, o corpo feminino assumia a função de uma espécie de “reprodutora do sistema escravista”, tanto na gestação de novos sujeitos destinados à escravização, quanto no ato simbólico do estupro colonial, ficando aos seus descendentes imposta a condição de escravizados, um ciclo de perpetuação da colonialidade verificável, inclusive, na atualidade, com a adoção do modelo neoliberal reforçado com a estrutura baseada na determinação da classe social pautada na cor da pele. Nesse viés, além da privação da liberdade, os sujeitos escravizados eram tratados como “bens móveis” (LOVEJOY, 2002, p. 30). A liberdade desses corpos, então, passa a ser condicionada por termos como “raça” e capital, uma vez que, depois da chegada dos colonizadores, esses sujeitos passam a ser capturados e vendidos como mercadoria, objetos, sob o domínio do poder colonial.

A liberdade, neste contexto, também era um conceito relativo e determinado de acordo com a casta a qual o sujeito estava. Pertencer, ou não, a uma casta era um processo mediado por fatores de parentesco e poder econômico assim como a raça. Aos escravizados, entretanto, não cabia a aquisição de nenhum direito, apenas a obrigação da subordinação e do trabalho forçado. (LOVEJOY, 2002). Assim, a escravidão surge enquanto uma forma de “[...] negar aos estrangeiros os direitos e privilégios de uma determinada sociedade, para que eles pudessem ser explorados com objetivos econômicos, políticos e/ou sociais” (KOPYTOFF; MIERS, 1977, apud LOVEJOY, 2002, p. 31). A anomia do sistema escravocrata era apenas mais um elemento usado pelos europeus para diferenciar os sujeitos africanos como racialmente distintos, sendo imposta a eles a condição de estrangeiros, isto é, uma outridade mediada pela diferença enquanto algo negativo e inferior. Não apenas a cor da pele era motivo para aculturá-los e, por meio da violência, escravizá-los: também as diferenças culturais de ordem linguística, espiritual e a própria memória eram motivos de discriminação (LOVEJOY, 2002).

Sendo a escravidão uma forma de violência ligada estreitamente ao trabalho, ou à produção de mão de obra, seu papel, na sociedade colonial, era de suma importância para a estruturação do sistema hierárquico e econômico criado na África. Além de ter sua liberdade, costumes, vida sexual, no caso das mulheres, e

força laboral expropriada pelos brancos, os sujeitos negros tinham a fatalidade de transmitir sua condição de escravizados aos seus descendentes (LOVEJOY, 2002).

Embora Lovejoy (2002) destaque a existência da escravidão na África antes mesmo da chegada dos colonizadores europeus, e a influência da tradição islâmica na escravização como método de conversão dos não muçulmanos, assim como no aprisionamento dos inimigos de guerra, foi com a chegada dos imperialistas europeus que a escravidão se tornou uma instituição social a partir da qual as sociedades ocidentais passaram a se estruturar. Para além do aperfeiçoamento da escravidão como um produto econômico com propósito capitalista, a chegada do europeu na África faz com que todo o sistema passe a entrar em desordem quando da introdução de práticas segregatórias, isto é, de divisão, ancoradas em pensamentos binários racistas.

A introdução do caos no continente africano é representada pelas duas grandes invasões que sofreu: a islâmica e a europeia. A chegada dos europeus na África é um acontecimento que, conforme Chinua Achebe (2007), põe em desequilíbrio o sistema africano por introduzir uma nova religião, o catolicismo, que cria conflito na cultura local porque impunha um Deus único que deveria reger sobre todos e que era usado para justificar a colonização. Da mesma forma, a subordinação forçada a novos líderes políticos e o uso da escravidão como aparato econômico-comercial desestabiliza a organização interna das diversas etnias africanas que viam a escravidão como um subproduto da guerra, e não como um processo racializado.

Subsequente ao contato inicial caótico, o colonizador europeu continua a destruir a África tanto na instância física (seus povos, riquezas e recursos naturais), como no nível simbólico. Já com o tráfico negreiro proibido, os países europeus, ainda não saciados das práticas de roubo, poder e violência sobre os africanos, decidem, com a Conferência de Berlim, subdividir o continente com base em seus próprios interesses:

[...]traders had discovered that settlerism and colonization could add greatly to their wealth if they simply exploited the material bounty of the continent. African leaders were not involved in this decision. Europe would simply declare its stakes over Africa. Thus, the Berlin Conference was the first European conference called for the purpose of deciding the fate of an entire continent. This had not happened in the case of Asia, or the Americas. But because of the immense size of Africa and the numerous European national interests as residuals of slavery of the slave trading activities, the conference

was convinced as a way to avoid pitfalls of an internecine battle between European powers over Africa. (ACHEBE, 2007, p. 217).<sup>9</sup>

A linha divisória criada pelos europeus, no entanto, não respeita a diversidade local, passando a dividir sujeitos de uma mesma etnia, e cria novas áreas de domínio, o que impõe uma nova identidade a determinado espaço e acaba por liquidar os sistemas de interação cultural originários. Ao cindir o continente, os brancos não cortam apenas o território em áreas de dominação colonial, eles também reduzem o imaginário dos sujeitos negros à condição de outridade, à adoção de uma posição de sujeito que os obriga a “branquear-se”, isto é, a falar línguas europeias e a consumir cultura de lá, assim como promove a violenta desterritorialização do sujeito ao inseri-lo em uma nova organização geopolítica marcada pelo binário “ser” (branco) *versus* “não ser” (africano).

A organização social e imagética a partir de binarismos é uma das consequências trazidas pelo imperialismo. A diferença que separa colonialismo e imperialismo, conforme Edward Said, em *Cultura e Imperialismo* (2011), é que o imperialismo constitui

[...] a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o “colonialismo”, quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes. (SAID, 2011, p. 42).

A imposição de um sistema em que uma cultura se sobrepõe e domina as demais é uma ação que demanda, sobretudo, a construção imagética do que significa pertencer à colônia e do que significa fazer parte da metrópole. Nesse aspecto, o colonizador garantiu a criação de um processo identitário que pudesse criar uma diferença em relação aos povos originários e classificá-los pela outridade do “eles” em oposição ao “nós” europeu. O que garantia a discriminação entre pertencer ou não à “civilização” era a noção de barbárie usada para julgar as

---

<sup>9</sup>[...] os comerciantes de escravos descobriram que o colonialismo e a colonização poderiam aumentar muito sua riqueza se simplesmente explorassem a generosidade material do continente. Os líderes africanos não participaram desta decisão. A Europa simplesmente declararia suas apostas sobre a África. Assim, a Conferência de Berlim foi a primeira conferência europeia convocada com o objetivo de decidir o destino de um continente inteiro. Isso não havia acontecido no caso da Ásia ou das Américas. Porém, devido ao imenso tamanho da África e aos numerosos interesses nacionais europeus como resíduos da escravidão das atividades de comércio de escravos, a conferência foi persuadida como uma maneira de evitar as armadilhas de uma batalha internacional entre potências europeias sobre a África. (ACHEBE, 2007, p. 217, tradução nossa).

culturas dos povos aborígenes quando em comparação às dos europeus. Assim, a sustentação do imperialismo se deve à imposição de ideologias

[...] que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade”. (SAID, 2011, p. 43, grifo do autor).

Seja por meio do controle imperial ultramarino ou pela ação explícita do colonialismo, em que territórios, povos e culturas foram criados sob a determinação do poder europeu, novas formas de interação entre os povos foram colocadas em prática. Para Said (2011), a globalização é um fenômeno iniciado com o imperialismo que cria uma “aldeia global”:

[...] Uma das realizações do imperialismo foi aproximar o mundo, e embora nesse processo a separação entre europeus e nativos tenha sido insidiosa e fundamentalmente injusta, a maioria de nós deveria agora considerar a experiência do império como algo partilhado em comum. A tarefa, portanto, é descrevê-la enquanto relacionada com os indianos e os britânicos, os argelinos e os franceses, os ocidentais e os africanos, asiáticos, latino-americanos e australianos, apesar dos horrores, do derramamento de sangue, da amargura vingativa. (SAID, 2011, p. 24, grifos do autor)

Uma das principais características do imperialismo é a criação de uma *pseudo*-cultura universal, da qual todos os povos e territórios compartilham independentemente do tempo e da realidade social. É notório que a noção de uma cultura global está associada à expansão do capitalismo, todavia, apesar de grande influência, nem o imperialismo, nem o capitalismo em suas visões mais extremas – neocolonialismo e liberalismo, conseguem suprimir a diferença histórica existente entre o Novo e o Velho mundo, em outras palavras, o binarismo que continuou a separar a “colônia” da “metrópole”.

Por conseguinte, os povos, territórios e culturas que compartilham e que se unem pela experiência colonial continuam a estar imersos em jogos de poder mediados por categorias como “branco/não branco”, “civilizado/incivilizado”, entre outras. O caráter binário com que o europeu passa a dividir o mundo é um aspecto ressaltado por Frantz Fanon em *Os condenados da Terra*, obra em que analisa os movimentos de independência das ex-colônias e a luta pela descolonialidade.

Para Fanon (1968), o colonialismo traz a violência como método de controle em um sistema em que o próprio homem é o seu lobo, mas trata-se de uma hierarquia marcada pelo poder e pela classe social, em que também a cor da pele do indivíduo é determinante. A violência leva à divisão da imagem do sujeito sobre si e do ambiente em que habita:

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços.(FANON, 1968, p. 28).

A produção de diferenças entre colonizador e colonizado é um processo mediado, principalmente, pela criação de desigualdades econômicas, que não só reafirmam o status da cor, como promovem a depreciação cultural do sujeito negro, fazendo com que ele seja excluído da humanidade, tendo suas ações, pensamentos e a cultura rebaixados ao nível da animalização. O corte trazido pela colonização, de acordo com Fanon, produz, ainda, cicatrizes mais profundas, no “[...] contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça.” (FANON, 1968, p. 29).

Nessa perspectiva, a violência colonial é o elemento principal de expropriação da humanidade do negro e deu bases à implantação do trabalho forçado, a escravidão:

Nossos soldados no ultramar rechaçam o universalismo metropolitano, aplicam ao gênero humano o *numerusclausus*; uma vez que ninguém pode sem crime espoliar seu semelhante, escravizá-lo ou matá-lo, eles dão por assente que o **colonizado não é o semelhante do homem**. Nossa tropa de choque recebeu a missão de transformar essa certeza abstrata em realidade: a ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bestas de carga. **A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los.** (SARTRE, 1968, p. 9, grifos nossos).

A violência da colonização consiste, também, segundo Fanon (1968), na escritura de uma nova história no território e no corpo do colonizado. Não bastasse a desumanização, o sujeito negro tem agora seu passo e sua cultura mediados pela ação do colonizador. A história escrita pelo colonizador europeu, nessa

perspectiva, “[...] não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado” (FANON, 1968, p. 38), ou seja, a reprodução da história da metrópole em solo alheio.

Para que consiga instituir o sujeito colonizado em uma nova história e uma nova posição identitária caracterizada pela desumanidade, pelo “não ser” e pelo *tornar-se*, é criada a categoria “negro”, ideia que determina quem são os “não brancos” e “não humanos” que devem, a fim de inserir-se na sociedade Ocidental, *tornar-se*, a todo custo, “branqueados”. A imposição do processo de aculturação e branqueamento da colonização é um percurso marcado pelo uso de violência física e simbólica e mediado, sobretudo, pela linguagem.

É a língua que atribui o status social e a cor da pele, conforme pode ser observado no excerto:

Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem. Lembro-me, há pouco mais de um ano, em Lyon, após uma conferência onde eu havia traçado um paralelo entre a poesia negra e a poesia européia, de um amigo francês me dizendo calorosamente: “No fundo você é um branco”. O fato de ter estudado um problema tão interessante através da língua do branco me atribuía o direito de cidadania. (FANON, 2008, p. 50).

A conquista, então, de algo similar ao respeito e à cidadania somente ocorre quando o sujeito negro submete-se ao poder do branco. É sabido que, continuamente, os escravizados desenvolveram estratégias de resistência para o enfrentamento da colonização, por isso, quando aparentemente “estavam agindo como brancos”, ou “elevando seu espírito” de modo a conquistar a “alma branca”, esses sujeitos estavam, na verdade, encontrando formas de viver na sociedade ocidental sem abandonar suas raízes africanas.

Fanon (2008), em *Pele negra, máscaras brancas*, no capítulo “O Negro e a Linguagem”, discute como a imposição das línguas europeias sobre o colonizado serviu como um instrumento de dominação e de propagação de valores racistas de modo a desqualificá-lo e dominá-lo. O sucesso de implantação da língua europeia garantia o fortalecimento do sistema colonial porque não apenas os escravizados possuíam, agora, uma nova identidade linguística para se comunicar, mas, sobretudo tinham seu imaginário e horizonte cultural modificados com o objetivo de cercear aquilo que de mais forte os fazia resistir: a memória.

Sendo a linguagem o princípio da civilização (FANON, 2008), o colonizador garante a inferioridade do colonizado justamente pela língua, a fim de mantê-lo subalterno. Essa subalternidade pode ser identificada quando o sujeito negro, em contexto colonial, ao defrontar-se com o europeu, tenta copiar-lhe o sotaque, a vestimenta, o modo de agir, os gostos, a cultura, etc. Não só o colonizado jamais conseguiu “parecer-se” com o europeu a ponto de ser aceito, como jamais irá performar e conseguir o feito. Primeiro, porque a identidade e a cultura de ambos são diversas e não podem ser reproduzidas como uma linha de montagem. O processo de interação cultural inclui a tradução e, portanto, a transformação da cultura por cada um dos participantes do processo social. Segundo, porque a diferença e exclusão do sujeito negro é um evento planejado e sincronicamente equidistante: a cada passo que o colonizado caminha em direção do embranquecimento, o europeu se afasta impondo novos obstáculos a serem superados na rota da europeização.

Assim, além de o colonizador europeu dividir povos, criar conflitos entre eles, despir os sujeitos de sua cultura original e impor uma identidade agora “mais civilizada”, ele pôs em prática, ainda, outra estratégia para a dominação do subalternizado: o sequestro físico e imagético de seu território. Segundo Lovejoy (2002), “[...] as formas mais desenvolvidas de escravidão eram aquelas em que os escravos eram levados para uma distância considerável do seu local de nascimento, enfatizando dessa forma suas origens estrangeiras.” (LOVEJOY, 2002, p. 31). A desterritorialização de um povo com a finalidade de escravização é ação que coloca o indivíduo na condição de estrangeiro e, da mesma forma, na posição de deslocado, uma vez que não habita mais o sistema cultural em que estava inserido.

Dessa forma, o processo de desumanização do sujeito negro inclui o sequestro de sua cultura e território, e o emprego de sua força de trabalho sob a condição de escravizados em outros espaços, principalmente na tarefa de colonização e exploração das Américas, assunto abordado a seguir.

### **2.1.2 Da África às Américas – corpos e cultura negra em diáspora**

A fim de buscar entendimentos do conceito de diáspora, apresentamos a visão de Thomas Bonnici (2009), que define a diáspora o “[...] trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente saiu ou foi banido de sua terra e, vivendo num lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar.” (BONNICI,



2009, p. 30). Apesar da interessante visão sobre o movimento diaspórico enquanto um trauma coletivo vivido por um povo ou sociedade, o professor de origem maltense parece adotar uma posição que superestima o valor da terra de origem na conceitualização da diáspora. O fato de citar a terra de chegada como um lugar estranho, e a “desenraização da cultura e lar” como eventos traumáticos, possibilita a interpretação de que o diaspórico busca, de alguma forma, a volta a esses lugares, uma vez que o trauma é a impossibilidade de elaboração de eventos passados, mas que, continuamente, voltam à memória.

Uma visão aprofundada da diáspora enquanto um movimento que não apenas constitui o “afastamento de um lugar” para a chegada em “outro espaço estranho” é apresentada pelo historiador negro inglês Paul Gilroy, em *O Atlântico Negro*. O teórico observa o surgimento de um sistema cultural muito particular originado a partir das práticas colonialistas e imperialistas de países europeus na África que culminaram no sequestro e consequente diáspora do povo negro para as Américas. Gilroy percebe as formas de realização artíficas no sistema por ele intitulado de “Atlântico Negro” enquanto “[...] formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória” (GILROY, 2001, p. 35). Assim, interpreta a diáspora enquanto movimento fundamental de conexão entre os continentes americano, africano e europeu e identifica o legado que o sistema escravista e racista deixou para a sociedade contemporânea.

O Atlântico Negro, nome escolhido por Gilroy para explicar a gênese diaspórica de que os povos negros fazem parte, encontra no mar o espaço principal para sua localização. É justamente a forma líquida da água que consegue unir a multiplicidade de movimentos e histórias translocais que se intercalaram e deram origem ao que hoje podemos chamar de sociedade pós-moderna:

[...] A cartografia desses movimentos demanda uma história descentrada e talvez excêntrica. Ela propõe uma historiografia que não tentará forçar a integração, mas se contentará, ao invés disso, em tentar e em relacionar (em ambos os sentidos da palavra – no de parentesco e no de narração) as culturas negras do século XX com o *nómos* do pós-moderno no planetário. (GILROY, 2001 p. 14, prefácio à edição brasileira, grifo do autor.)

Dessa forma, o autor toma como objeto de análise as afinidades translocais

que unem os três continentes e interpreta os laços existentes entre eles a partir de uma abordagem cosmopolitar, isto é, que pensa para a além da terra e do enraizamento das culturas nacionais, mas muito mais em relação ao mar e “[...] à vida marítima, que se movimenta e que cruza o Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas.” (GILROY, 2001, p. 15, prefácio à edição brasileira). A metáfora do mar, para Gilroy, ajuda a explicar a complexidade de culturas em movimento que são conectadas pelas águas. Por meio delas, diferentes povos ultrapassam os limites físicos da terra e encontram caminho por entre a fronteira líquida, que, ao mesmo tempo que separa territórios, os coloca em relação:

A contaminação ao líquido do mar envolveu tanto mistura quanto movimento. Dirigindo a atenção repetidamente às experiências de cruzamento e a outras histórias translocais, a idéia do Atlântico negro pode não só aprofundar nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal e sua relação com o território e o espaço, mas também resume alguns dos árduos problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria idéia de cultura. Os ganhos potenciais aqui podem ser vislumbrados até mesmo através de um contraste simplificado entre nações estabelecidas e essencialmente sedentárias - baseadas num único centro, mesmo que seus tentáculos imperiais se estendam muito mais - e os padrões de fluxo e mobilidade que caracterizam a aventura extra-nacional e a criatividade inter-cultural. (GILROY, 2001, p. 15 prefácio à edição brasileira).

De acordo com Gilroy, a mobilização de conhecimentos em torno da diáspora é um movimento que implica, entre outros aspectos, a relação dos povos com suas memórias, sejam elas reais, fruto de suas vivências, ou artificiais, criadas quando da análise parcial dos fatos da vida cotidiana. Isso se deve ao fato de que, ao investigar a movimentação dos povos negros, rompe-se com a ideia de uma raça unânime e única, a branca, dona de uma única memória, e inicia-se um percurso de resgate das raízes ou vínculos internacionais que marcaram a História principalmente nos últimos quinhentos anos. Para o autor, esse movimento de resgate ou reconexão ajuda a repensar, também, os limites culturais de uma nação, já que, quando investigados, esses rastros trazem à tona divindades, línguas, mitos, cânticos, danças, rezas e narrativas em comum com outros espaços, fatos que caracterizam, então, uma “história translocal”, isto é, repleta de ações humanas que se correlacionam independentemente do espaço físico.

A ideia de diáspora, a partir dos escritos de Gilroy, é tão importante porque, além de se firmar como um trabalho de resgate e de preservação da memória negra, revisita categorias até então habituadas a pensar “[...] nações, raças ou grupos

étnicos naturais” (2001, p. 18) a partir de determinismos históricos, nos quais os parâmetros de medida eram sempre fixados com base nas culturas brancas. Dessa maneira, a diáspora constitui um movimento de ruptura na equação simplista que liga o território à cultura e, por consequência, à identidade do sujeito:

[...] Como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido. (GILROY, 2001, p. 18 prefácio à edição brasileira).

A visão não determinista de Gilroy (2001) sobre a formação identitária dos sujeitos em relação ao território é compartilhada por Stuart Hall (2003) em *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Ao pensar a diáspora a partir das experiências dos povos caribenhos, Hall percebe o movimento de deslocamento como uma situação em que o indivíduo se defronta com seus outros, isto é, tem sua identidade, vale dizer, sua posição de sujeito, desestabilizada e ressignificada à medida que é traduzida e que passa a fazer sentido pela diferença.

O teórico jamaicano analisa a gênese cultural das Américas, principalmente, a partir do Caribe, enquanto uma intersecção de rotas e povos em contato, constituindo, por conseguinte, uma teia na qual é impossível encontrar o ponto de origem. A solução encontrada por Hall para entender a cultura e as identidades dos povos caribenhos diaspóricos é o hibridismo, que não pensa, no caso, a identidade a partir de dois pontos de “origem cultural intocável”, mas muito mais na perspectiva de Homi Bhabha (1998) do híbrido enquanto um “terceiro espaço”, isto é, uma nova possibilidade de tradução cultural, pautada, então, na tradução, na interação cultural e na experiência da diferença e outridade.<sup>10</sup>

Nessa rede de relações culturais que são estabelecidas no mundo a partir da colonização, Hall (2003), além de descrever os processos identitários e as raízes culturais que ligam a África e o Caribe, problematiza a “criação”, ou a imposição de identidade a esses dois territórios e aos seus povos. Para além disso, Hall questiona o poder do colonizador de inventar a ideia de nação desses povos, atitude que cinde não apenas povos e territórios, mas sobretudo o próprio imaginário de um povo.

---

<sup>10</sup> A identidade na pós-colonialidade é debatida com maior profundidade no capítulo 4.

Sobre a invenção da tradição, seja ela a identidade, a cultura ou a própria nação, Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas* (2008), afirma que o nacionalismo sempre existiu e sempre existirá, mas que as nações, não. Anderson observa a constante transformação no traçado das nações; e as fronteiras, tidas como espaço de “separação” de territórios, são, na verdade, elásticas e maleáveis às intempéries sociais. As nações são imaginadas limitadas, soberanas e como constituintes de uma comunidade pela atribuição de palavras, isto é, de pensamentos oriundos de um mundo imagético.

Para Anderson (2008), a possibilidade de imaginar a nação era sustentada por três concepções culturais que, com o passar do tempo, gradualmente perderam espaço e influência sobre a razão humana. A primeira representação a partir da realidade imaginada pode ser identificada na influência de línguas escritas como fonte de acesso à “verdade primordial”. A segunda é a normalização da divisão entre os seres humanos “nobres” e os “inferiores”, sendo que o poder dos monarcas é oriundo de uma força divina a que somente eles tinham acesso. E a terceira diz respeito à concepção de tempo marcada pela falta de fronteiras entre a história e a cosmologia, influenciando no modo de pensar dos sujeitos, seja na forma de enxergar as origens do mundo e dos seres humanos, seja na interpretação parcial dos eventos cotidianos.

O progressivo enfraquecimento dessas categorias na Europa Ocidental e, conseqüentemente em outros lugares, assim como descobertas sociais e científicas e o surgimento de meios de comunicação cada vez mais velozes culminam com a separação entre cosmologia e história. A emergência de um novo acontecimento global transforma completamente a forma de pensar a nação e unir a “[...] fraternidade, o poder e o tempo” (ANDERSON, 2008, p. 68): o “[...] capitalismo editorial, que permitiu que as pessoas, em números sempre maiores, viessem a pensar sobre si mesmas e a se relacionar com as demais de maneiras radicalmente novas.” (ANDERSON, 2008, p. 68).

O surgimento do mercado editorial, conforme Anderson, possibilitava, dentre outros aspectos, a formação de um público leitor e, mais importante ainda, a publicação nas línguas vernáculas. A perda de influência do Latim é evento determinante para alterar a forma como as nações foram criadas. Eventos históricos como a Reforma Protestante e a institucionalização das línguas vernáculas em instâncias administrativas, somados à expansão do capitalismo e ao

desenvolvimento tecnológico (invenção da prensa) foram a base para a criação de uma “consciência nacional”.

As línguas vernáculas impressas são de tal maneira elementares, que “[...] Em primeiro lugar, e acima de tudo elas criaram campos unificados de intercâmbio e comunicação abaixo do latim e acima dos vernáculos falados.” (ANDERSON, 2008, p. 79-80). Além disso, “[...] o capitalismo tipográfico conferiu uma nova fixidez à língua, o que, a longo prazo, ajudou a construir aquela imagem de antiguidade tão essencial à ideia subjetiva de nação.” (ANDERSON, 2008, p. 80), assim como “[...] criou línguas oficiais diferentes dos vernáculos administrativos anteriores.” (ANDERSON, 2008, p. 81). O surgimento da consciência nacional só foi possível pelo poder nacionalizante das línguas vernáculas. A língua, nessa perspectiva, é mais importante do que o próprio território que ela vai “criar” devido à sua capacidade de transmitir a ideia de unidade e soberania de um povo.

Em consonância, em uma perspectiva cultural colonial, a língua também pode ser identificada como a força motriz de criação de uma nacionalidade e de imposição identitária. Para além das diferenças estéticas (vestuário, cor da pele etc.) e tecnológicas (navios, canhões etc.), a língua é, marcadamente, o elemento de maior cisão entre colonizador e colonizado. O problema da comunicação que separa os povos locais dos bárbaros invasores é uma problemática iniciada ainda em instâncias fluídas, sejam elas de água ou de pensamento e, metaforicamente, abarcadas pela figura do navio.

O transporte de uma língua vernácula até as terras invadidas através da fronteira líquida só é viável, por exemplo, pelo uso das caravelas, barcos de madeira usados por países ibéricos, tendo seu nome de origem provável “[...] do termo árabe *qârib* (navio à vela)” (RODRIGUES; DEVEZAS, 2009, p. 188), que apresentam, como características básicas, a presença de dois a três mastros, porte médio e, curiosamente, velas em formato triangular.

Seja pela potência de origem fálica do mastro ou pela simbologia da vela triangular enquanto bandeira constituinte de “[...] una enseña de guerra: [que] es a la vez, signo de mando, de reunión y emblema del propio jefe” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 173)<sup>11</sup>, o navio é um dispositivo anunciador do triângulo colonial, em que as retas exatas e intransigentes representavam o movimento

---

<sup>11</sup> “[...] uma insígnia de guerra: [que] é, ao mesmo tempo, símbolo de mando, reunião e emblema do próprio chefe” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 173, tradução nossa).

opressor sobre o colonizado e a impossibilidade de qualquer prática cultural fundamentada pela circularidade de pensamento pelos povos originários.

Assim, o navio, portador dos povos transmissores da língua e anunciante de guerra, violência e colonização, desempenha, conforme Gilroy (2001), o papel inicial de aproximação entre colonizadores e colonizados. A simbologia do navio, enquanto artefato tecnológico que flutua sobre o mar, espaço fluído e abundante de vidas e identidades, representa a capacidade de traçar rotas, cortar mares e estabelecer linha fixa que conecta espaços e sujeitos, iniciando o traçado triangular colonial. Paralelo a uma caneta ou a uma agulha, o rastro deixado pelas embarcações, muito mais do que realizar as funções iniciais de transcender os limites das nações, acabou por criar microcosmos particulares que eram o capitalismo.

As embarcações eram partes essenciais da *Middle Passage*, a

[...] micropolítica semi lembrada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental. (CLIFFORD, 1989; 1992 apud GILROY, 2001, p. 61, citação indireta).

Sendo o navio o “[...] primeiro dos cronótopos modernos” (GILROY, 2001, p. 61), analisamos essa figura também como o lócus de criação da nação moderna, uma vez que reproduz, sobre as águas, o sistema de classes e o modelo econômico europeu para depois serem aplicados na terra nova ou nas roubadas das populações originárias. A reprodução desse cosmos particular pode ser observada com mais evidência quando da captura, comércio e tráfico de escravizados africanos para as Américas por meio dos navios. A própria estrutura física e organização das embarcações colocava o sujeito negro em uma posição inferiorizada em relação aos brancos, conforme pode ser observado na imagem a seguir:



Figura 1 Modelo de navio utilizado no tráfico negreiro.(2010). Resolução: 1200x800. Smithsonian - National Museum of American History. Disponível em: <[https://simple.wikipedia.org/wiki/Middle\\_Passage#/media/File:Kenneth\\_Lu\\_-\\_Slave\\_ship\\_model\\_\(48112237\)](https://simple.wikipedia.org/wiki/Middle_Passage#/media/File:Kenneth_Lu_-_Slave_ship_model_(48112237))> Acesso em 21 jun. 2020.

A figura ilustra a posição subalterna dos escravizados em relação aos brancos dentro da embarcação. Amontoados como mercadorias, acorrentados e distantes o suficiente das reservas de comida, os escravizados eram vistos meramente como um produto econômico do qual os brancos buscavam tirar proveito.

Para além da desumanização, a imagem

[...] shows a typical ship in the early 1700s on the Middle Passage. To preserve their profits, captains and sailors tried to limit the deaths of slaves from disease, suicide, and revolts. In the grisly arithmetic of the slave trade, captains usually chose between two options: pack in as many slaves as possible and hope that most survive, or put fewer aboard, improve the conditions between decks, and hope to lose fewer to disease. (SMITHSONIAN, 2020, [s.p.]).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> [...] mostra um típico navio do começo dos anos 1700 da *Middle Passage*. Para preservar seus lucros, capitães e marinheiros tentavam limitar as mortes dos escravizados causadas por doenças, suicídios e rebeliões. Na terrível aritmética do tráfico de escravizados, os capitães geralmente tinham duas escolhas: comprimir o maior número possível de escravizados e esperar que a maioria deles sobrevivesse, ou colocar menos a bordo, melhorar as condições de entre os decks e esperar perder o menor número de escravizados para as doenças. (SMITHSONIAN, 2020, [s.p.], tradução nossa).

Mais tarde, os sobreviventes de tal jornada, quando chegavam a terras americanas sob o poder belicoso, violento e econômico dos brancos, passavam, então, a experienciar o funesto projeto colonial iniciado pelos impérios europeus.

Sobre o comércio transatlântico de escravizados, Lovejoy (2002) destaca dados levantados por W.E.B. Dubois, que estima a quantidade de africanos trazidos forçadamente às Américas em torno de onze milhões de pessoas, um número muito maior em comparação à escravidão interna na África. Diante desse cenário, o desequilíbrio trazido pela presença branca europeia no continente ficará ainda mais evidente quando o ato de escravizar somar-se ao comércio dos corpos cativos para outros lugares, outros “donos”. Para o autor, a ação dos invasores vai alterar a função social da escravidão, passando de “[...] apenas uma entre outras formas de dependência pessoal, para um sistema no qual os cativos desempenhavam um papel cada vez mais importante na economia.” (LOVEJOY, 2002, p. 51).

Para Lovejoy (2002), a escravidão na América apresenta características comuns aos sistemas escravocratas de outros lugares, no que tange ao

[...] tamanho relativo da população cativa, a concentração dos escravos em unidades econômicas grandes o bastante para serem classificadas *plantation* e o grau de violência física e coerção psicológica usadas para manter os escravos em seus lugares. (LOVEJOY, 2002, p. 38).

Diferencia-se, entretanto, das demais experiências da escravidão por dois aspectos: “[...] a manipulação da raça como um meio de controlar a população cativa e a dimensão da racionalização econômica do sistema.” (LOVEJOY, 2002, p. 38). Ao esmiuçar o aspecto do controle da raça do sujeito negro, esbarra-se na questão da imposição de um poder pelos colonos europeus que consistia não apenas na dominação do corpo, mas também na alienação cultural e consequente implantação forçada do sujeito escravizado em uma nova cultura, a branca, que impunha uma posição de subalternidade aos valores e tradições africanos, sendo, ainda, passíveis de violência e desapropriação.

Jack Goody, em *O roubo da história* (2013), descreve como a Europa, através do movimento colonial e da Revolução Industrial, “roubou a história mundial” e impôs uma nova versão dos fatos, sustentados e explicados com base em tempo e em espaços alheios. O autor inicia fazendo uma crítica à postura egocêntrica dos países europeus em “[...] impor a própria história ao mundo” (GOODY, 2013, p. 23) como



atitude que revela a manutenção do eurocentrismo. Dentre outros aspectos, Goody desestabiliza percepções naturalizadas de que foi o Ocidente o responsável por

[...] ter inventado atividades e valores como democracia ou liberdade. E, segundo lugar, significa olhar para a história a partir da base e não de cima para baixo (ou do presente). Em terceiro lugar, dar o peso adequado ao passado não europeu. Em quarto, é necessária a consciência de que até mesmo a espinha dorsal da historiografia – a localização dos fatos no tempo e no espaço – é variável, objeto de construção social, por isso, sujeita a mudança. Portanto, não se trata de categorias imutáveis que emanam do mundo na forma como são apresentadas na consciência historiográfica ocidental. (GOODY, 2013, p. 23-24).

Um dos principais aspectos que diferenciam os povos do planeta, conforme o autor, são as diferentes percepções acerca do tempo e do espaço. Para Goody, o controle do tempo e o redimensionamento do espaço a partir do modo de pensar ocidental podem ser observados quando da invenção da escrita na Eurásia e da consequente incorporação da mesma pelo Ocidente. Diferente das percepções da África oral no cálculo do tempo e concepção do território, a escrita e o desenho dos mapas garantiu, às potências europeias, a possibilidade de fixar os limites temporais e físicos de um povo-nação.

Essa dominação sobre o espaço-tempo não é simbolizada apenas pela ação direta da imposição cultural do colonialismo. A rigidez e a necessidade por linhas divisórias é um processo histórico que o antropólogo inglês percebe desde o nascimento de Cristo, isto é, no domínio da religião. Nesse contexto, a medida basilar a.C – d.C faz com que o monopólio do tempo fique à mercê do cristianismo. Não bastasse o marco religioso, o tempo passa a ser fraturado, dividido entre meses, anos, dias, semanas, ferindo as percepções dos povos tradicionais em medir o tempo conforme ciclos lunares ou outras características do ambiente. Apesar do progressivo enfraquecimento do poder central das religiões no mundo globalizado, “[...] seus traços continuam a determinar nossa concepção de mundo.” (GOODY, 2013, p. 26).

Por outro lado, a contagem do tempo encontra outro aliado quando da criação dos relógios. Seja a partir do sol ou da água, seja nas primeiras formas do relógio mecânico criado na China, a universalização da medida do tempo passou a ser difundida entre os diferentes povos. O ponteiro-navalha passava a controlar sujeitos que tinham suas vidas cerceadas e seus tempos próprios exterminados:

[...] Relógios mecânicos, que, para alguns filósofos, se tornaram o modelo da organização do universo, foram no final incorporados em relógios portáteis, o que facilitaria a consulta individual. Isso também levou tais filósofos a desprezar povos e culturas que obedeciam ao “tempo africano” e não conseguiam se adaptar à demanda do emprego regular em fábricas e nas organizações de larga escala. Eles não estavam preparados para a “tirania”, “a escravidão ao salário” do horário comercial. (GOODY, 2013, p. 27).

Não apenas a contagem linear do tempo e a imposição de que a temporalização europeia é a mais “correta” têm cindido o mundo, mas também a maneira com que o espaço é concebido a partir de definições eurocentradas tem ocasionado o roubo da historiografia. Goody aponta que, apesar de todos os povos possuírem alguma forma de conhecimento espacial, é a partir da representação gráfica do espaço que o mapeamento se torna “[...] mais preciso, objetivo e criativo, permitindo estudar terras antes desconhecidas do leitor.” (GOODY, 2013, p. 29). Mencionado o aspecto positivo da escrita do espaço como fonte de acesso e conhecimento pelo cidadão comum, deve-se analisar o aspecto negativo da representação espacial gráfica.

Apesar de não influenciar a escrita do espaço na mesma intensidade que modificou a contagem do tempo, a religião contribuiu, mais uma vez, para a criação de um novo mapeamento para o mundo. A forma como as religiões se espalharam pelo planeta, dominaram diferentes povos, se fixaram em determinadas culturas e registraram espaços específicos a partir de acontecimentos religiosos constitui, naturalmente, a representação dos fatos de forma parcial e de um ponto de vista particular. Diferenças culturais e religiosas, então, acabaram por criar linhas divisórias no espaço, de modo que

[...] a religião “mapeia” o mundo para nós em parte de forma arbitrária, mas esse mapeamento adquire significados poderosos relativos a identidades durante o processo. A motivação religiosa inicial pode desaparecer, mas a geografia interna que ela gerou permanece, é “naturalizada” e pode ser imposta aos outros como sendo de certo modo parte da ordem material das coisas. (GOODY, 2013, p. 30).

A nova escritura do espaço-tempo cria, sobretudo, uma nova forma de periodização, caracterizada pelo “[...] monopólio dos períodos históricos.” (GOODY, 2013, p. 32). A tendência globalizante do mundo a partir da visão europeia pode ser vista na concepção da história como uma estrutura cronológica única e unificada. Nessa perspectiva, tornar-se global significa, em outras palavras, ocidentalizar-se. A

história ocidentalizada do mundo, então, passa a ser linear, seguindo a flecha do tempo, isto é, o progresso.

Criar uma forma única de interpretar os fatos que constituem a história humana acaba por excluir boa parte dos personagens que a compõem, assim como explicita a presença de uma voz suprema que, à medida que fala pelos outros, cala-os. Produzir uma nova história para o mundo faz parte do projeto de criação do outro, do diferente, do sem identidade, do passível de aculturação, do subalterno, do sujeito negro escravizado. A imposição de uma relação de outridade pelos europeus evidencia que

[...] os escravos eram vistos como racialmente distintos; apesar da aculturação, eles eram ainda mais claramente definidos como estrangeiros, garantindo dessa forma que a aquisição de direitos na sociedade de origem europeia fosse severamente limitada. Outras diferenças mais sutis eram feitas, incluindo as diferenças do dialeto, o sotaque das pessoas que tinham acabado de aprender uma nova língua, marcas faciais e corporais, características físicas evidentes e, a mais comum de todas, a memória. (LOVEJOY, 2002, p. 32).

Dessa forma, mesmo com o “roubo da história” e a imposição de uma nova narrativa sobre os acontecimentos envolvendo a escravidão, o sujeito diaspórico apresenta, a seu favor, a persistência da memória como elemento residual de conexão às suas origens. É pela ação da memória que os sujeitos negros não esquecem suas culturas e as reterritorializam nos novos espaços que passaram a habitar, como é o caso, por exemplo, dos escravizados trazidos às Américas, mais especificamente a uma ilha no mar do Caribe – Cuba.

### **2.1.3 A chegada em Cuba – a criação de uma ilha que se repete**

O processo de barbárie, estupros, guerras e mortes desferido pelos europeus invasores e que nomeiam estas terras como “americanas” inicia pela chegada de Colombo, em 1492, no Caribe. À medida que explora a ilha de “Colba” (Cuba), o invasor percebe a existência de povos indígenas que comunicam a existência de ouro naquela terra vasta, assim como o encaminham para a rota na qual outros navios mercantes seguiam, evidenciando, portanto, seu contato com outros povos, e pondo fim à ideia do pioneirismo da “descoberta” europeia. (COLUMBUS, 2003). Mais tarde, já em 1511, o frei dominicano Bartolomé de Las Casas registra o processo de extermínio da população aborígine iniciado com a colonização por

meio da ação cruel dos espanhóis. Nessa ocasião, o frei narra a chegada em Cuba de Huatey, um cacique vindo de Hispaniola (Haiti), e seu povo a fim de fugir da selvageria e violência cometida pelos cristãos naquela terra. O cacique relata que não apenas os brancos eram cruéis, como também usavam um deus para justificar sua ganância por ouro e pedras preciosas. Apesar de tentar a fuga, Huatey foi capturado pelos espanhóis e colocado à fogueira. À beira da morte, quando outro frei tentava a conversão do indígena, Huatey renega o cristianismo e entra para a história como um símbolo de resistência. (LAS CASAS, 2003).

Adiante, Las Casas descreve como ocorreu o contínuo processo de extermínio das populações indígenas por meio da sádica estratégia colonial que visava, acima de tudo, desestabilizar as comunidades tradicionais eliminando as figuras centrais de organização e força aborígenes: as lideranças. Inicialmente, os colonizadores realizavam abordagens pacíficas a fim de estabelecer contato com as populações tradicionais e, repentinamente, atacavam-lhes quando estavam despreparados. Como consequência, os caciques eram queimados vivos, crianças e mulheres eram mortas com crueldade e, dentre os sobreviventes, os que não se enforcavam para fugir aos horrores dos espanhóis, eram escravizados, passando a morrer, então, de fome. Com o avanço da sociedade colonial, o frei analisa, por fim, que as terras antes repletas de indígenas foram se tornando um imenso deserto, vazio de cultura e repleto de barbárie. (LAS CASAS, 2003).

A destruição das culturas indígenas, entretanto, não ficou restrita ao domínio da violência física, mas aconteceu, sobretudo, pela destruição do seu imaginário. A instituição de um deus cristão, a proibição das línguas locais e dos ritos tradicionais, assim como o contágio de doenças vindas da Europa, levaram ao completo aniquilamento dos nativos:

Summarizing the external factors that contributed to the disappearance of the indigenous population and considering that it took some forty years for the population to be virtually extinguished, we would list, in order of the importance: (1) suicide 35 percent; (2) epidemics 25 percent; (3) increases in infant mortality 20 percent; (4) massacres and homicides 12 percent; (5) famines 8 percent. This order of course changed over time. It is likely that between 1512 to 1517 the greatest cause of mortality was famine, followed by genocide, suicide, and child mortality. After this date, when the Indian population was reduced to one-fourth of its initial size, mestizaje, which we had so far not considered, came into play. Thus from 1526 to 1540 the order might be as follows: a rise in infant mortality, epidemics, suicides, mestizaje, famine, genocide. After 1550, when the indigenous population had been

reduced to some five or six thousand, mestizaje surely became the main cause of the extinction of the indigenous race. (RIVA, 2003, p. 24).<sup>13</sup>

A partir de então, os colonizadores passaram a trazer escravizados africanos a fim de utilizá-los como mão de obra nas lavouras, especialmente na produção açucareira. Com a expulsão dos holandeses do Brasil, ocorre a falência da Companhia das Índias Ocidentais e uma quebra no sistema de exportação do açúcar brasileiro para o resto do mundo. Após saírem de Pernambuco, os holandeses se dirigem ao Caribe e levam consigo toda a tecnologia e os aprimoramentos que haviam desenvolvido na gestão dos engenhos. O declínio do ciclo açucareiro em Pindorama significa o fortalecimento e expansão dos engenhos em Cuba.

Com o aumento da produção, cada vez mais escravizados são trazidos para a ilha, passando de 64.590 entre 1700-1791, para 217.000 em 1810, e 437.000 em 1847, tornando os brancos minoria. Já em 1869, a população escrava diminuiu, passando a 363.286 em relação a 763.176 brancos. (CHOMSKY; CARR; SMORKALOFF, 2003). Logo, o ciclo açucareiro contribuiu para o expressivo aumento da população cubana, assim como para o povoamento da ilha e para o desenvolvimento da economia da colônia espanhola.

O uso de mão de obra escrava pressupõe, evidentemente, o emprego de violência desmedida e da subjugação desses sujeitos a condições insalubres de vida e também a perda ou depreciação da herança africana. A escravidão enquanto instituição social só teria fim em 1886, com a abolição da escravatura e com a libertação do domínio espanhol em 1899, após a conquista da independência. Entretanto, mesmo com a aquisição de direitos mínimos, observa-se a existência massiva, até a atualidade, de racismo e episódios de extrema violência contra os sujeitos negros, não apenas em Cuba, mas em todos os países do mundo.

---

<sup>13</sup> Resumindo os fatores externos que contribuíram para o desaparecimento da população indígena, e considerando que isso levou uns quarenta anos para a população ser virtualmente extinta, nós listaríamos, a partir da importância: (1) suicídio 35 por cento; (2) epidemias 25 por cento; (3) aumento da mortalidade infantil 20 por cento; (4) massacres e homicídios 12 por cento; (5) fome 8 por cento. Essa ordem, é claro, mudou ao longo do tempo. É provável que entre 1512 e 1517 a maior causa de mortalidade tenha sido a fome, seguida por genocídio, suicídio e mortalidade infantil. Após essa data, quando a população indígena foi reduzida para um quarto do seu tamanho inicial, a mestiçagem, que até então não havíamos considerado, entrou em cena. Assim, de 1526 a 1540, a ordem pode ser a seguinte: aumento da mortalidade infantil, epidemias, suicídios, mestiçagem, fome, genocídio. Depois de 1550, quando a população indígena havia sido reduzida para cerca de cinco ou seis mil, a mestiçagem certamente se tornou a principal causa da extinção da raça indígena. (RIVA, 2003, p. 24, tradução nossa).

A história de Cuba, marcada por colonialismo, guerras, massacres, escravidão, exploração, imperialismo, cristianismo e violência é a própria história do Caribe. As outras ilhas que se acercam não somente se parecem física e geograficamente com Cuba, como também compartilham da gênese caótica trazida pelo branco e pelo colonialismo, processo que constitui, de certa forma, uma mesma memória insular repetida em outros territórios.

Conforme Antônio Benítez Rojo, em *La isla que se repite*, o Caribe constitui um espaço marcado pela pluralidade de culturas e modos de existir. Para além das diferenças linguísticas, culturais e geográficas, as nações da América Central apresentam, em comum, a experiência colonial e o fato de se localizarem em um conjunto recentemente “inventado” – o de países caribenhos ou da bacia do Caribe. Essa nova forma de se referir aos países daquela região

[...]obedece tanto a razones exógenas – digamos, el deseo de las grandes potencias de recodificar territorialmente el mundo con objeto de conocerlo mejor, de dominarlo mejor – como a razones locales, de índole autorreferencial, encaminadas a fijar con mayor coherencia la furtiva imagen de su Ser colectivo. En todo caso, para uno u otro fin, la urgencia por sistematizar las dinámicas políticas, económicas, sociales y antropológicas de la región, es cosa muy reciente. Se puede asegurar que la cuenca del Caribe, a pesar de comprender las primeras tierras de América en ser exploradas, conquistadas y colonizadas por Europa, es todavía, sobre todo en términos de las ciencias sociales, una de las regiones menos conocidas del mundo moderno. (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 115).<sup>14</sup>

A complexidade em compreender as sociedades do Caribe advém, principalmente, de “[...] su fragmentación; su inestabilidad; su recíproco aislamiento; su desarraigo; su heterogeneidad cultural; su falta de historiografía y de continuidad histórica; su contingencia y su provisionalidad; su sincretismo, etc.” (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 115)<sup>15</sup>, o que constitui, portanto, um sistema cultural múltiplo e

<sup>14</sup> [...] obedece tanto a razões exógenas – digamos, o desejo das grandes potências de recodificar territorialmente o mundo com o objetivo de conhecê-lo e dominá-lo melhor – assim como razões locais, de índole autorreferencial, encaminhadas a fixar com maior coerência a imagem furtiva do seu Ser coletivo. Em todo caso, para um ou outro fim, a urgência por sistematizar as dinâmicas políticas, econômicas sociais e antropológicas da região é coisa muito recente. É possível afirmar que a bacia do Caribe, apesar de compreender as primeiras terras da América a serem exploradas, conquistadas e colonizadas pela Europa é, entretanto, sobretudo em termos das ciências sociais, uma das regiões menos conhecidas do mundo. (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 115, tradução nossa).

<sup>15</sup> “[...] sua fragmentação; sua instabilidade; seu isolamento recíproco; seu desenraizamento; sua heterogeneidade cultural; sua falta de historiografia e continuidade histórica; sua contingência e provisionalidade; seu sincretismo, etc.” (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 115, tradução nossa).

diverso, no qual as diferenças que os separam são, ao mesmo tempo, a conexão e a possibilidade de diálogo com outros espaços e culturas.

Partindo de um ponto de vista geográfico, o arquipélago Caribenho desempenha o papel de união entre a América do Norte e a do Sul. Apesar de estarem no centro do continente, as ilhas-nações caribenhas apresentam uma posição ambígua em relação às categorias centro e limite, pois, ao mesmo tempo em que são o centro de suas nações, localizam-se na periferia do mundo, espremidos entre dois extremos culturais (norte *versus* sul) pelos quais são atravessados. Diferente de outros estados, os limites do território dos pequenos países caraíbas são, da mesma forma, dúbios, porque, mesmo com o fim do limite físico da terra, é pela água que as trocas culturais acontecem e que as ilhas se conectam e se distanciam umas das outras.

La cultura de los archipiélagos no es terrestre – como son casi todas las culturas - , es fluvial y marina. Se trata de una cultura de rumbos, no de rutas; de aproximaciones, no de resultados exactos. **Aquí el mundo de las líneas rectas y los ángulos (la esquina, el plano inclinado, la encrucijada) no domina; el que domina es el mundo fluido de las curvas.** La cultura de los meta-archipiélagos es eterno retorno, un detour sin propósito o meta, un rodeo que no lleva a otro lugar que a sí mismo; es una máquina feedback, como es el mar, el viento, la Vía Láctea, la novela, la naturaleza, la cadena biológica, la música. (BENITEZ ROJO, 1998, p. 121, grifos nossos).<sup>16</sup>

Sendo o Caribe um espaço constituído de muitos outros, Benitez Rojo (1998) propõe pensar a unicidade da cultura dos Povos do Mar a partir de dois aspectos: a *performance* e o ritmo. O intelectual cubano enxerga a cultura como algo em movimento, paralela à performance, um ato plurissignificativo *em acontecimento*, um fluxo de códigos naturais em constante relação que são constantemente entrecortados por outros fluxos em diferentes *ritmos*. No caso do Caribe, as movimentações culturais sofreram repetidos choques com ritmos variados de outros povos. Esse choque de tempos diversos convivendo no mesmo espaço ocasionou,

---

<sup>16</sup>A cultura dos arquipélagos não é terrestre - como quase todas as culturas são -, é fluvial e marinha. É uma cultura de cursos, não de rotas; de aproximações, não de resultados exatos. **Aqui o mundo das linhas retas e dos ângulos (a esquina, o plano inclinado, a encruzilhada) não domina; O que domina é o mundo fluido das curvas.** A cultura dos meta-arquipélagos é um retorno eterno, um desvio sem propósito ou objetivo, um desvio que não leva a outro lugar senão a si próprio; é uma máquina de feedback, como o mar, o vento, a Via Láctea, o romance, a natureza, a cadeia biológica, a música. (BENITEZ ROJO, 1998, p. 121, grifos nossos, tradução nossa).

então, a interrupção do fluxo natural e, por vezes, o desequilíbrio do sistema. A repetição desses choques nos leva a perceber que a “[...] especificidad de la cultura caribeña está en su intención de reescribir la naturaleza en términos de ritmo.” (BENITEZ ROJO, 1998, p. 125)<sup>17</sup>. Retomar o ritmo, contudo, não diz respeito a retornar a um ritmo ancestral, único e intocável, mas sim adaptar-se ao “poli-ritmo”, em outras palavras, à profusão e versatilidade da cultura caribenha. Assim, a improvisação existente na *performance* é um aspecto fundamental para explicar como os sujeitos caraíbas se adaptam às metamorfoses culturais e a forma como interagem entre si, visto que o ato performático é, sobretudo, um ato dialógico.

Nessa perspectiva, conforme Benitez Rojo (1998), o Caribe é um meta-arquipélago composto de “ilhas que se repetem”, isto é, de territórios insulares que, ao mesmo tempo em que são únicos e vastos de cultura, apresentam características similares à geografia, à herança colonial e à presença de práticas residuais dos povos tradicionais. Repetidas em si mesmas, as ilhas caribenhas parecem estar diante de um espelho que, embora produza o reflexo umas das outras repetidamente, não o são na realidade por constituírem um reflexo, nem são a mesma ilha porque é na outridade do reflexo, tido aqui como processo identitário e, portanto, também de diferença, que se unem pelo diverso.

O fato de a identidade caribenha ser frequentemente interpretada como “diversa” é um aspecto ligado à herança colonial de diferentes países europeus no meta-arquipélago. Tal aspecto pode ser observado na permanência de, pelo menos, cinco línguas europeias faladas no território – espanhol, inglês, francês, holandês e português, além das línguas dos povos tradicionais e da emergência de línguas crioulas. Para além da identidade linguística, o Caribe, enquanto segundo ponto de conexão do triângulo colonial, apresenta outra forte conexão com a ex-metrópole - o Atlântico:

[...] el Atlántico es hoy el Atlántico (el espacio del capitalismo) porque Europa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África, y aún de Asia; el Atlántico es hoy el Atlántico (NATO, Mercado Comun Europeo, etc.) porque fue el parto doloroso del Caribe, su Vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del coolie y la discriminación de criollo, entre el monopolio comercial y la piratería, entre la fortaleza y la capitulación; [...] Después del

<sup>17</sup> “[...] especificidade da cultura caribenha está em sua intenção de reescrever a natureza em termos de ritmo. (BENITEZ ROJO, 1998, p. 125, tradução nossa).



flujo de sangre y de agua salgada, enseguida coser los colajes y aplicar la tintura antiséptica, la gasa y el esparadrapo quirúrgico; entonces la espera febril por la cicatriz: supuración, siempre la supuración. (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 117).<sup>18</sup>

O estupro colonial que deu a luz ao Caribe e todo o continente americano, entretanto, não ocorreu de forma natural. Os ganchos que expeliram a gestação de uma “terra nova”, a criação de um corpo subalterno e a implantação de um sistema econômico voraz, não apenas deixaram estéril a mãe, como ocasionaram a dependência do filho pela figura ausente do pai que vivia do outro lado do oceano. Estranhamente, o cordão umbilical que fora arrancado da mãe e levado pelo pai manteve o filho preso à figura paterna, que usou desse artifício, mais uma vez, para dominar a cria. Essa dominação ocorreu, principalmente, sob a forma da implantação de uma forma simbólica de matar a mãe (terra) e escravizar a vida do filho (mundo colonial) através da implantação das primeiras experiências capitalistas no Caribe.

A exploração econômica presente no colonialismo cria, então, um sistema paralelo a uma máquina – um aspirador de pó, que sugava todas as riquezas de ouro, prata e pedras preciosas dos povos originários e as levava direto para a corte na Europa por meio das frotas de navios e entrepostos comerciais. Por outro lado, o sistema colonialista, retrógrado em sua gênese, apesar de buscar o constante desenvolvimento tecnológico e industrial, executava tal tarefa por meio da barbárie e do uso de outra máquina ainda mais rudimentar: “Hubo, sin embargo, una máquina caribeña infinitamente más útil y productiva que la máquina flota. Esa máquina, esa extraordinaria máquina, existe todavía. Se llama: **la plantación.**” (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 120, grifo nosso)<sup>19</sup>. Outra máquina passa, então a fazer girar a economia europeia a partir do século XV - a roda do engenho nas fazendas que produziam

---

<sup>18</sup> [...] o Atlântico hoje é hoje o Atlântico (o espaço do capitalismo) porque a Europa, em seu laboratório mercantilista, concebeu o projeto de inseminar a matriz caribenha com o sangue da África e, ainda, da Ásia; o Atlântico (OTAN, Mercado Comum Europeu, etc.) porque foi o parto doloroso do Caribe, sua vagina distendida entre ganchos continentais, entre a comissão de índios e a plantação escravista, entre a servidão do trabalhador hindu ou chinês e a discriminação do crioulo, entre o monopólio comercial e a pirataria, entre a fortaleza e a capitulação; [...] Depois do fluxo de sangue e de água salgada, costurar e imediatamente as colagens e aplicar a tintura anti-séptica, a gaze e a fita cirúrgica; então a espera febril pela cicatriz: supuração, sempre a supuração. (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 117, tradução nossa).

<sup>19</sup> “Houve, sem dúvida, uma máquina caribenha infinitamente mais útil e produtiva que a máquina flota. Essa máquina, essa extraordinária máquina, existe ainda hoje. Ela se chama: plantação.” (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 120, tradução nossa).

inicial e principalmente açúcar, mas que depois passaram a dividir espaço com o café, o cacau, o algodão, bananas e outros produtos de clima temperado.

Entretanto, a máquina colonial não era autossuficiente, isto é, a mão de obra para trabalhar em suas instalações não vinha do mesmo lugar que os patrões. Para isso, mais de 10 milhões de cidadãos negros foram sequestrados de sua terra, vendidos como produtos e forçados ao trabalho escravo na “terra de Américo”. A riqueza produzida em mais de 300 anos de exploração ajudou a financiar, entre outros aspectos, o desenvolvimento da economia europeia pelo financiamento da Revolução Industrial, mas deixou consequências como “[...] imperialismo, guerras, bloqueos coloniales, rebeliones, represiones, sugar islands, alianzas, intervenciones, banana-republics, dictaduras, revoluciones, e, incluso, socialismo totalitário” (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 120)<sup>20</sup>, aos países americanos, principalmente ao arquipélago caribenho.

Por conseguinte, é o capitalismo o responsável por inventar a utilidade e a razão da existência do mundo colonizado. Uma vez inventado o território caribenho pelo colonizador, cabia, agora, “inventar” as pessoas que lá habitariam. Por isso, David Wheat explica, no capítulo “Becoming Latin” da obra *Atlantic Africa and Spanish Caribbean, 1575 – 1640* (2016), como o escravizado negro, ao chegar a terras caribenhas, recebia uma nova identidade classificada de acordo com o grau de familiaridade com as línguas e culturas portuguesa e espanhola, por isso, eram divididos entre “boçais” e “ladinos”. O primeiro diz respeito a uma categoria depreciativa criada para estratificar os escravizados “aculturados” ou “não hispanicizados”:

[...] Beyond their African birth and a general lack of exposure to the Iberian world, two main factors determined whether an African person would be characterized as bozal. First, they could not speak or understand Spanish or Portuguese, at least not at the time they were thus described. Secondly, they were judged to be unfamiliar with Iberian systems of meaning espoused in Catholic practices. Thus, Africans who were unbaptized or only recently baptized and individuals with little or no experience of Catholic indoctrination were likewise considered bozales. (WHEAT, 2016, p. 216).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> “[...] imperialismo, guerras, bloqueios coloniais, rebeliões, repressões, ilhas produtoras de açúcar, alianças, intervenções, países reconhecidos pela exportação de banana, ditaduras, revoluções e, também, o socialismo totalitário.” (BENÍTEZ ROJO, 1998, p. 120, tradução nossa).

<sup>21</sup> Além do nascimento em África e uma falta geral de exposição ao mundo ibérico, dois outros fatores principais se um africano seria classificado como boçal. Primeiro, eles não conseguiriam falar ou entender espanhol ou português, pelo menos não quando eram assim classificados. Segundo, eles eram julgados por não terem familiaridade com os sistemas ibéricos de significado adotados nas

Por outro lado, os ladinos eram vistos como os “africanos latinizados” ou “africanos hispanicizados”, sendo que:

[...] Language acquisition was perhaps the most commonly cited qualification for being considered “Latin”. In addition to their high levels of proficiency in Portuguese or Spanish, active participation in Iberian Religious traditions – or, at least, Iberian perceptions of devotion to the Catholic Church – was a second major characteristic of African Ladinos. (WHEAT, 2016, p. 216).<sup>22</sup>

Neste sentido, fica evidente a importância da língua europeia e da religião católica enquanto fatores de ascensão social e de aculturação pela qual a sociedade ibérica era medida. (WHEAT, 2016). Em comparação aos boçais, os ladinos possuíam muitas mais características europeias assimiladas, saindo de seu estado original de “barbárie e selvageria” e passando a agir como massa civilizada que reproduzia a cultura da metrópole, passando a segui-la como modelo ideal, falando suas línguas e idolatrando seu deus.

A aculturação enquanto projeto colonial visava, acima de tudo, o controle da população de escravizados e o afastamento de suas raízes africanas e quaisquer elementos que pudessem levá-los à insubordinação, principalmente do domínio espiritual. À vista disso, os impérios ibéricos passaram a investir pesadamente em um sistema de educação e dominação “benevolente”, que tinha como missão “salvar as almas” de todos os sujeitos passíveis de assimilação – escravizados e indígenas. (WHEAT, 2016). O projeto colonial de educação católica e da instituição de novas línguas, entretanto, não garantiu o completo afastamento do sujeito africano de suas origens.

Conforme Wheat (2016),

[...] The acquisition of Iberian languages and the appropriation of Iberian religious practices did not necessarily signify the loss of African identities, loyalties, beliefs, or memories. For some Africans, active participation in

---

práticas católicas. Então, africanos que ainda não haviam sido batizados ou apenas recentemente batizados, e sujeitos com pouca ou nenhuma experiência na doutrina católica eram considerados boçais. (WHEAT, 2016, p. 216, tradução nossa).

<sup>22</sup>[...] A aquisição de língua era, talvez, a mais frequente qualificação citada para ser considerado “latino”. Além de seus altos níveis de proficiência em português e espanhol, a participação ativa nas tradições religiosas ibéricas – ou, pelo menos, na percepção ibérica de devoção à Igreja Católica – era a segunda mais importante característica dos africanos ladinos. (WHEAT, 2016, p. 217, tradução nossa).

Catholic rites and the rapid acquisition of the Spanish language was a fluid continuation of previous experiences in western Africa. Even those with little prior exposure to Iberian and Luso-African worlds had ample incentive to master Iberian language and religious practices as tools providing access to resources, social networks, and other opportunities to improve their immediate material conditions. On an even more basic level, Caribbean Spanish and Iberian Catholicism served as a lingua franca and a public set of cultural reference points respectively, enabling Africans to communicate with other peoples – including other similar belief systems. (WHEAT, 2016, p. 221).<sup>23</sup>

Da mesma forma como as línguas europeias passaram a ser instrumento de comunicação, interação e transmissão de cultura entre os escravizados, também a religião católica teve seu propósito ressignificado no processo de “aculturação”, uma vez que passou a ser incorporada aos cultos africanos, ao invés de meramente substituir as práticas culturais desses povos.

[...] A comparison of Africa's adoption of Iberian Catholicism in both western Africa and the Caribbean reveals a number of parallels, and, for many captives, adopting, or appropriating, Catholic practices represented a continuation of cross-cultural exchanges that preceded their enslavement and coerced migration. (WHEAT, 2016, p. 222).<sup>24</sup>

Mesmo com a educação de bases europeias e a catequese, os subalternos – indígenas e, principalmente, os escravizados africanos, resistiram à colonização, à medida que, como sábia estratégia de resistência, não se opõem ao catolicismo como sistema religioso, mas o ressignificam, passando a incorporar elementos cristãos aos cultos africanos e estabelecendo equivalências sincréticas entre os dois sistemas religiosos – o africano e o europeu. A interação entre as diferentes crenças

---

<sup>23</sup> [...] A aquisição de línguas ibéricas e a apropriação de práticas religiosas não necessariamente significaram a perda das identidades africanas, lealdades, crenças ou memórias. Para alguns africanos, a participação ativa nos ritos católicos e a rápida aquisição da língua espanhola eram uma continuação fluída das experiências anteriores na África ocidental. Mesmo aqueles com pouca exposição prévia aos mundos ibérico e luso-africano tinham um amplo incentivo em usar a língua ibérica e as práticas religiosas enquanto ferramentas para fornecer acesso a recursos, contatos sociais e outras oportunidades para melhorar suas condições materiais imediatas. Em um nível mais elementar, o espanhol caribenho e o catolicismo ibérico serviram como uma língua franca e um conjunto público de pontos de referência cultural, respectivamente permitindo aos africanos comunicar-se com outros povos – incluindo outros sistemas de crença similares. (WHEAT, 2016, p. 221, tradução nossa).

<sup>24</sup> [...] Uma comparação da adoção do catolicismo ibérico pela África tanto na África ocidental, quanto no Caribe revela um número de paralelos e, para muitos cativos, adotar, ou apropriar-se de práticas católicas representava a continuação de intercâmbios entre culturas que precederam sua escravização e migração forçada. (WHEAT, 2016, p. 222, tradução nossa).

espirituais ocasionará, no contexto caribenho, o surgimento de religiões híbridas ou *crioulizadas*, como o caso do vodu, no Haiti, ou da Santería<sup>25</sup>, em Cuba.

A resistência pela assimilação é uma característica que se repete ao longo da história cubana. Nas rebeliões dos escravizados ou na persistência de práticas ligadas à ancestralidade africana, os afro-cubanos parecem ter a subversão como um importante elemento da identidade nacional. Tal aspecto pode ser observado com a emergência da Revolução Cubana liderada por Fidel Castro. Conforme Andresa da Mota Silveira Rodrigues (2012), os primórdios da Revolução podem ser identificados desde o final do século XIX, com a influência norte-americana na ilha desde a Guerra de Independência 1895-1898. Ávidos pelo interesse econômico no novo país, os Estados Unidos, por meio de práticas neocolonialistas, se faziam presentes na ilha desde a independência por meio das forças militares, em 1898, permanecendo até 1902. (LUCENA, 2014).

Com o fortalecimento e expansão do capitalismo no país, Maria de Fátima Gomes de Lucena (2014), ao realizar uma leitura do livro *Da guerrilha ao Socialismo: a Revolução Cubana*, de Florestan Fernandes, sinaliza a existência de uma linha divisória:

Cuba estava cindida entre duas forças sociais antagônicas. Havia aqueles que se apropriavam do excedente econômico nas franjas do neocolonialismo que reproduzia ampliadamente o capital. De outro lado, a chamada “peonagem miserável”, vítima preferencial dessa ordem que os colocava em condições de vida regidas pela superexploração, consumo predatório da força de trabalho, miséria, fome, doenças, analfabetismo e nenhuma perspectiva de superação de tais condições. (LUCENA, 2014, p. 134).

A partir de 1902, então, as condições de vida em Cuba continuam a piorar e as relações de trabalho entre as classes dominantes e as dominadas torna-se cada vez mais insustentável. Soma-se a isso a chegada ao poder de governos corruptos e totalmente influenciados pelos EUA, que mantinham o controle sob a ilha através da dependência econômica. Tal situação perdura até 1952, quando o militar Fulgencio Batista realiza um golpe de Estado, instaurando um governo ditatorial. (LUCENA, 2014).

Nesta época, as práticas ditatoriais de Batista começaram a provocar insatisfação na população que, organizada, começa a promover assaltos contra o

---

<sup>25</sup> A Santería enquanto religião e mito será desenvolvida com maior profundidade no terceiro capítulo.

governo em razão do descontentamento sobre o efeito econômico da Segunda Guerra Mundial, assim como da não concordância de determinados setores da sociedade em relação à ampla influência política dos EUA sobre Cuba. Por conseguinte, movimentos de oposição começam a se espalhar pela ilha, e um líder oposicionista surge: Fidel Castro. Uma das primeiras grandes ações do grupo é o assalto ao Quartel Moncada, em 26 de julho de 1953. Apesar de frustrada, a tentativa ajuda a fundar o Movimento 26 de Julho, que anos mais tarde tomará o poder. (RODRIGUES, 2012).

Na tentativa de invasão do quartel, muitos oposicionistas são mortos e os irmãos Castro são presos. Na prisão, aprendem técnicas de guerrilha e, com a concessão de anistia, fogem para o México, onde formam um novo grupo de guerrilha e conhecem Ernesto Che Guevara, um médico argentino que liderou as forças revolucionárias.

De volta a Cuba em 1956, os irmãos Castro começam a promover ataques por meio de movimentos de guerrilha que se somaram a outros movimentos revolucionários que contavam com o apoio da população urbana e rural. Com a intensificação dos ataques contra o governo de Batista, as forças revolucionárias conseguem derrubá-lo em 1959, e instauram, na ilha, um governo socialista, que tinha como única escolha a aproximação com a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS, para o apoio contra os EUA.

Após o fim do conflito armado,

[...] é em nome das demandas da massa de desamparados, famintos e explorados historicamente que o governo revolucionário prioriza agudas transformações sociais no campo e na cidade. Para aprofundar o processo revolucionário, faz-se urgente superar as relações mercantilizadas do passado e enfrentar as pressões e interesses contra revolucionários burgueses. Tal superação é viabilizada pelas Leis de Reforma Agrária, a partir de maio de 1959 e em outubro de 1963, com a estatização das propriedades rurais e a ampliação de mecanismos de promoção de qualidade de vida, no campo e na cidade. (LUCENA, 2014, p. 135).

Além da Reforma Agrária, o governo realiza a Campanha de Alfabetização, em 1961, garantindo, assim, o fortalecimento da economia à medida que proporcionava, ao cidadão comum, o acesso a direitos universais. Contudo, a instauração de um regime socialista na ilha não extingue antigas mazelas nacionais, como é o caso do racismo.

Conforme Carlos Moore (2003), em *Silence on Black Cuba*, a herança negra e afro-diaspórica, não parecia estar na perspectiva do governo socialista dos irmãos Castro. Quando chegou ao poder, Fidel passou a governar um país em que 50% da população, de aproximadamente 7 milhões, era negra e vivia num contexto marcado pelo racismo. Porém, o discurso do líder antes atento às mazelas do povo passava a minimizar a existência do racismo em Cuba:

[...]In answer to a foreign journalist's question during a press conference on 23 January, he even reiterated standard white Cubans plenitudes: "In Cuba we do not have the same problem as, for example, in the South of the United States, he said. "There is racial discrimination in Cuba, but to a much lesser degree. We feel that our Revolution will help to eliminate those prejudices and injustices that remain latent. For the time being, we have given proof in our revolutionary struggle of an absolute identification and brotherhood with men of all skin colors. In that sense, ours are the thoughts of [José] Martí and we would be neither revolutionaries nor democrats if we were not free of all types of discrimination." (MOORE, 2003, p. 419-420).<sup>26</sup>

Embora promettesse a igualdade de raças e o espírito nacionalista como superiores às diferenças "de cor", Fidel não mudou a situação subalterna dos afro-cubanos, uma vez que os cidadãos negros continuavam a desempenhar funções "inferiores" e ligadas basicamente às atividades rurais. Em entrevista a um jornalista, a mulher negra Cristobalina Sardinas denuncia:

"Fidel wants the truth told, since the lies are worthless. Well, we want to tell him the truth: The black race has always lived under extreme oppression. It is high time that justice be done. Equal opportunities must be given us to exist. If one goes to rent a home and they see you're Black, they refuse to rent. It's an injustice and **we expect the Revolution to do away with it.**" (MOORE, 2003, p. 420, grifos do autor).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> [...] Em resposta à pergunta de um jornalista estrangeiro durante uma coletiva de imprensa em 23 de janeiro, ele reiterou as plenitudes comuns dos cubanos brancos: "Em Cuba, não temos o mesmo problema que, por exemplo, no sul dos Estados Unidos", afirmou. "Existe discriminação racial em Cuba, mas em um grau muito menor. Consideramos que nossa Revolução ajudará a eliminar os preconceitos e injustiças que permanecem latentes. Por enquanto, demos provas em nossa luta revolucionária de identificação e fraternidade absolutas com homens de todas as cores de pele. Nesse sentido, os nossos são os pensamentos de [José] Martí e não seríamos revolucionários nem democratas se não fôssemos livres de quais quer tipos de discriminação. (MOORE, 2003, p. 419-420, tradução nossa).

<sup>27</sup> "Fidel quer que a verdade seja dita, já que as mentiras são inúteis. Bem, queremos dizer a verdade: a raça negra sempre viveu sob extrema opressão. Já é tempo de fazer justiça. Igualdade de oportunidades deve nos ser dada para existir. Se alguém vai alugar uma casa e vê que você é negro, eles se recusam a alugar. É uma injustiça e **esperamos que a Revolução acabe com ela.**" (MOORE, 2003, p. 420, grifos do autor, tradução nossa).

Mesmo com o direito e acesso a serviços básicos, a população negra continuava a ser vista como secundária na linha colorista cubana. Os discursos iniciais de Castro, que minimizavam o problema do racismo e proibiam a discriminação eram, na verdade um “[...] commitment to an integrationist stance steeped in white liberal paternalism and a firm refusal to allow the racial question to escape that framework.” (MOORE, 2003, p. 422).<sup>28</sup>

Essa problemática aponta, para um dos limites da visão marxista, que é a concepção de classe social como algo unitário e uniforme, sendo que todos que dela fazem parte têm os mesmos direitos e deveres. Para a realidade latino-americana, todavia, essa visão de classe não é suficiente para explicar ou atender a todas as necessidades históricas locais devido à forte herança do sistema colonial que, mesmo com a abolição da escravatura, não permitiu que o sujeito negro progredisse, adquirisse independência econômica e se tornasse um cidadão completamente “livre”. A negligência quanto à questão do racismo em Cuba pelo governo socialista faz com que o sujeito negro continue, de certa forma, a experienciar a posição de subalternidade criada nos tempos da colônia, que autoriza o branco a usar de violência e de dominação contra o outro.

Por fim, depois desse percurso histórico, pode-se afirmar que Cuba é uma ilha criada e repetida, mas não completamente traduzida pelo ocidente. Dividida entre um território que é dual originalmente (oriental e ocidental), africano, europeu e muitos outros, democrática e totalitária, se firma enquanto um complexo cultural marcado pela contradição e pela multiplicidade. A partir do século XX, com a Revolução Cubana, o país insere-se em um novo fluxo migratório, o global, fazendo com que os cubanos, ansiosos por pertencer ao mundo, ou decepcionados com a Cuba racista e com o projeto socialista migrassem, principalmente, para os Estados Unidos, ou então, na intenção de pertencer à antiga metrópole e usufruir de seu status, passem a buscar moradia nos países europeus.

#### **2.1.4 Da América à Europa – migração “espontânea”**

A história da migração no Caribe é a própria história da introdução e estabelecimento do capitalismo na América. Seja por meio das práticas

---

<sup>28</sup> “[...] compromisso com uma postura integracionista impregnada de paternalismo liberal branco e uma firme recusa em permitir que a questão racial escape dessa estrutura.” (MOORE, 2003, p. 422, tradução nossa).



rudimentares de implantação do capitalismo colonial, em que escravizados realizavam uma espécie de “migração forçada”, seja com o surgimento da sociedade global, em que massas populacionais passam a migrar em busca de subsistência nos grandes centros industrializados, a população das ilhas caraíbas sempre esteve em fluxo diaspórico. Global desde sua gênese, pode-se afirmar que dois elementos centrais marcam a “invenção” do Caribe: a dupla diáspora e a violência capitalista desdobrada em neocolonialismo.

Acontecimentos mundiais como a Segunda Guerra Mundial, a Guerra Fria e a emergência das mídias digitais acabam por influenciar diretamente o modo de produção capitalista e, conseqüentemente, a sociedade caribenha. Com a internacionalização do capital, nem o espaço físico da indústria, nem o trabalhador ficam presos ao espaço - eles se tornam moventes à medida que o econômico oscila e alcança novos mercados consumidores e cumpre a função neoliberal de gerar lucro independentemente do bem-estar social. Nesse sentido, o século XX marca o surgimento de um novo fluxo migratório global, o de povos de países subdesenvolvidos que se dirigem para o primeiro mundo em busca de melhores condições de vida. Assim, para Mary Chamberlain (1998), migrantes internacionais são, por definição:

[...] global people whose horizons and allegiances, education and enterprise, family and friendship are both portable and elastic. What, finally, unsettles about international migration is that it internationalizes the nation-state and globalizes identity. Fluidity, not fixity, characterizes the migrant, contemporary nomads and cultural gypsies. And few, if any, people are more global and more migratory than those from the Caribbean. (CHAMBERLAIN, 1998, p. 1).<sup>29</sup>

Historicamente, o Caribe é um território em fluxo, haja vista que sua população é, originalmente, de vários espaços e culturas e se caracteriza por estar em constante movimento. O primeiro grande movimento diaspórico que marca a história caraíba é o da diáspora atlântica negra. O segundo, como uma continuação triangular do primeiro, constitui a massiva diáspora dos povos caribenhos para a América do Norte e Europa Ocidental. O que essas mobilidades apresentam em

---

<sup>29</sup> [...] pessoas globais cujos horizontes e alianças, educação e empresa, família e amizade são portáteis e elásticos. O que, finalmente, desestabiliza a migração internacional é que ela internacionaliza o Estado-nação e globaliza a identidade. A fluidez, não a fixidez, caracteriza os migrantes, os nômades contemporâneos e os ciganos culturais. E poucas pessoas, se houver, são mais globais e mais migratórias do que as do Caribe. (CHAMBERLAIN, 1998, p. 1, tradução nossa).

comum, no entanto, é a exploração de material humano considerado “inferior” para o trabalho mal remunerado, que antes era utilizado na agricultura, e agora acontece na fábrica.

Enquanto uma fase sofisticada e disfarçada de alforria, a ira do colonialismo aperfeiçoa e passa a ser designada *neocolonialismo*, passando à supervalorização do capital em relação ao material humano, assim como ao destaque do aspecto econômico nas políticas de Estado. Essa proposta econômica é deliberada, evidentemente, mais uma vez, pelos antigos impérios coloniais, com o apoio, agora, do capital norte-americano. Dessa forma, com o crescimento econômico voraz e a expansão industrial de países como Estados Unidos e as principais potências europeias, mais uma vez, as fontes de material humano do “terceiro mundo” passam a ser requisitadas.

Dados recentes sobre a migração do Caribe no relatório da International Organization for Migration – *Migration in the Caribbean: current trends, opportunities and challenges* (2017) apontam que, junto do Haiti, Cuba apresenta um dos maiores índices migratórios do arquipélago: mais de um milhão de migrantes vivendo principalmente nos Estados Unidos, Canadá e Europa. Junto da Jamaica e de outros países anglófonos, a diáspora cubana também foi marcada pela migração de mão de obra especializada, como, por exemplo, a de profissionais da saúde (enfermeiras) no final da década de 1980 e médicos na atualidade.

Entretanto, não apenas motivos econômicos têm levado os povos caribbas a migrar. Muitas vezes, a dispersão acontece também devido a conflitos internos de ordem política dos países insulares, como é o caso de Cuba, em que os “[...] political developments have created considerable diasporas: the Cuban revolution of 1959 pushed many Cubans to immigrate to the United States...” (RELATÓRIO, 2007, p. 15)<sup>30</sup>. Com a instauração do regime cubano, opositores ao governo de Fidel Castro passam a ser perseguidos e fogem para outros países. O amplo poder do governo socialista se vale do direito de revogar a cidadania de todos aqueles que “[...] conspire and act against the people of Cuba and its socialist and revolutionary institutions (...)” (Constitution, art. 32c, apud RELATÓRIO, 2017, p. 66).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> “[...] acontecimentos políticos criaram diásporas consideráveis: a Revolução Cubana de 1959 forçou muitos cubanos a migrar para os Estados Unidos...” (RELATÓRIO, 2007, p. 15, tradução nossa).

<sup>31</sup> “[...] conspirarem e agirem contra o povo de Cuba e suas instituições revolucionárias e socialistas (CONSTITUIÇÃO, art. 32c, apud RELATÓRIO, 2017, p. 66, tradução nossa).

A partir de dados da UNODC – United Nations Office on Drugs and Crimes, o relatório aponta Cuba como um país onde as liberdades individuais são cerceadas e, por conta disso, muitos migrantes buscam refúgio, por meio da fuga ou exílio, em países capitalistas com uma democracia dita “estável”

Cuba has the highest Human Development achievements of the region, for example, and yet has high migration outflows. However, in civic and political freedom it ranks lowest. Therefore, it is plausible that some Cubans emigrate, for example, with the perception that living standards are higher in democratic or capitalist societies. (RELATÓRIO, 2007, p. 30).<sup>32</sup>

O mesmo capitalismo que aprisiona e torna o homem o “seu próprio lobo”, pode, contrariamente, simbolizar também a conquista da liberdade. A saída de cidadãos cubanos com base em motivos políticos não os impede, todavia, de experimentar a decepção com o projeto de liberdade e conquista de independência nos países para os quais migraram.

Conforme Ramón Grosfoguel (1998), as primeiras experiências do migrante caribenho na Europa, mais especificamente no Reino Unido, geralmente são negativas. O migrante encontrava, com frequência, trabalhos para os quais não eram requisitadas grandes habilidades técnicas e, por consequência, a remuneração para essas atividades também era menor. Por outro lado, os migrantes sentem, ainda, certa forma de traição e decepção quando chegavam na *mother-country* e não tinham sua cidadania reconhecida, embora até pouco antes dos países conquistarem independência, todos eram instruídos a sentir orgulho da “filiação cultural européia” e de “fazer parte do império”, como um atenuante ao fato de terem suas riquezas drenadas e suas culturas destruídas.

Mesmo tendo vindo majoritariamente para ajudar na reconstrução dos países no período do pós-guerra, os migrantes visualizam o preconceito, sobretudo o racismo presente na sociedade inglesa. Como consequência, sua ascendência social era limitada e a eles foi imposto um legado de marginalização que levou a segunda geração de descendentes a apresentar altas taxas de envolvimento com crimes e violência. (GROSFOGUEL, 1998).

---

<sup>32</sup> Por exemplo, Cuba tem as maiores conquistas em desenvolvimento humano da região, e ainda assim possui altos fluxos de migração. No entanto, quando o quesito é liberdade cívica e política, é o mais baixo. Portanto, é plausível que alguns cubanos emigrem, por exemplo, com a percepção de que os padrões de vida são mais altos nas sociedades democráticas ou capitalistas. (RELATÓRIO, 2007, p. 30, tradução nossa).

Por outro lado, a situação dos migrantes caribenhos no Reino Unido melhora bastante com a ampliação do estado de bem-estar social que era vigente na Grã-Bretanha até a ascensão de Margaret Thatcher no final dos anos 1970:

[...] During those years the welfare state helped to contain the impact of racism in British society towards West Indians. However, after the dismantling of the welfare state, the West Indians have been vulnerable to the private market cycles, deindustrialization and institutional racism. This led to an increase in the marginalization of the second and third generations of West Indians in Great Britain during the 1980s. Although they are not as marginalized in the labour market as the Dutch Caribbeans are in the Netherlands, they experience segregation and poverty similar to that of Puerto Ricans in the US. The explanation of this lies in the lack of specific policies to address the economic incorporation of this population and the effects of cuts in welfare. (GROSFOGUEL, 1998, p. 41).<sup>33</sup>

Porém, com a instituição do liberalismo ou neocolonialismo enquanto política de governo, a vida do migrante volta a enfrentar os velhos problemas de violência econômica. À vista disso, pode ser descrita como paralela a uma vida marginalizada. Seja pela violência econômica que o leva a ocupar as margens, seja pela depreciação cultural que o taxa de “diferente”, percebe-se a persistência do racismo em terras europeias. O cidadão negro, nesse contexto, é negado duplamente: enquanto migrante e, portanto, um sujeito que jamais será incorporado à sociedade inglesa, e enquanto preto, herdeiro de um legado de inferioridade racial e desumanização quando em comparação aos brancos.

O eterno sentimento de diferença e não pertencimento do cidadão afro-cubano diaspórico na Europa vem acompanhado, além disso, de uma forte reminiscência de sua terra anterior, seu local de pertencimento, da parte do espaço onde estão suas raízes. Ainda que a comunidade cubana diaspórica tenha como característica a *long-term stay*, isto é, se tornam migrantes permanentes, não optando pelo retorno, (RELATÓRIO, 2017), isso não os impede de voltar, mesmo que de forma imaginária, a Cuba, ou de sentirem-se pertencentes ao país. As

---

<sup>33</sup>[...] Durante esses anos, o estado de bem-estar social ajudou a conter o impacto do racismo na sociedade britânica em relação aos caribenhos. No entanto, após o desmantelamento do estado de bem-estar social, os caribenhos ficaram vulneráveis aos ciclos do mercado privado, à desindustrialização e ao racismo institucional. Isso levou a um aumento da marginalização da segunda e terceira gerações de caribbas na Grã-Bretanha durante os anos 80. Embora não sejam tão marginalizados no mercado de trabalho quanto os caribenhos holandeses na Holanda, experimentam segregação e pobreza semelhantes à dos porto-riquenhos nos EUA. A explicação disso está na falta de políticas específicas para lidar com a incorporação econômica dessa população e os efeitos de cortes no bem-estar. (GROSFOGUEL, 1998, p.41, tradução nossa).

consequências de uma dupla diáspora para os afro-cubanos fazem com que eles pertençam, simultaneamente, a mais do que um território e uma cultura, tendo vínculos, então, com três continentes e com inumeráveis heranças ancestrais.

## 2.2 DAQUI E DE LÁ: DUPLA CONSCIÊNCIA EM LIGAÇÕES TRIANGULARES

Quando em análise, o movimento de deslocamento apresenta dois pontos fundamentais: o de partida e o de chegada. Todo aquele que, por meio de diversos movimentos, e guiado por várias razões, sai de um lugar a fim de alcançar outro, precisa se afastar de algum ponto, sua origem ou seu ponto médio – o lugar em percurso. Neste movimento de partida e de chegada, é instantaneamente formado outro lugar, outro ponto, que pode ser visto como a síntese do movimento, um espaço que, ao mesmo tempo em que se conecta com o novo espaço, preserva as ligações trazidas pelo movimento e revela a origem.

O triplo movimento de diáspora pode ser identificado na obra *The Opposite House* quando a família, apesar de morar em Londres, apresenta forte ligação com Cuba e, por consequência, com a África. Em vários momentos, durante a narrativa, a protagonista, Maja, apresenta sentimentos conflitantes em relação a sua terra de origem, de onde havia saído aos sete anos de idade. Grande parte dos sentimentos ambíguos sobre Cuba é um processo gerado pela escravidão e pela introdução do regime socialista na ilha.

A primeira memória conflitante na obra é do sabor amargo que o açúcar tem para a mãe de Maja - Chabella, apelido de Isabela:

Sugar makes Chabella sick too; she doesn't even want to see it. It has to do with the year Castro called for Cubans to harvest ten million tons of sugar cane to pay off Cuba's debt to Russia. Papi's memories of that time are brief because they are bright – Papi, who knew just as little as Cabella does about sugar-cane farming, cheerfully tried to fulfill his quota, whistling, his tongue shifting coca leaves around his mouth while he worked. (OYEMYEMI, 2007, p. 9).<sup>34</sup>

Sendo que Maja está grávida, o açúcar também lhe causa enjoo. Além da

---

<sup>34</sup> O açúcar faz Chabella sentir-se mal também. Ela não quer nem vê-lo. Tem a ver com o ano em que Castro pediu aos cubanos que colhessem dez milhões de toneladas de cana para pagar a dívida de Cuba com a Rússia. As memórias de Papi daquela época são breves porque são mais positivas - Papi, que sabia tão pouco quanto Cabella sobre o cultivo de cana-de-açúcar, tentou alegremente cumprir sua cota assobiando, sua língua trocando folhas de coca ao redor da boca enquanto ele trabalhava. (OYEMYEMI, 2007, p. 9, tradução nossa).

amargura causada pelo governo socialista, Isabela, uma mulher negra, descendente de escravizados, sente outras dores em relação à memória da *plantation*: “[...] Sugar makes Chabella cry. She hints at other memories, other sugar horrors, ancestral.” (OYEYEMI, 2007, p. 9).<sup>35</sup> Por outro lado, o conflito em relação ao contexto político é outro fato que faz a família oscilar entre seu amor por Cuba e sua impossibilidade de habitar o país:

[...] There were letters from her cousins in Villa Clara and Pinar del Rio, photographs and notes from her sister in Matanzas reminding her how lucky she was to be abroad, how lucky, querida, beloved, not to have to constantly pit yourself against la lucha, that struggle for life! (OYEYEMI, 2007, p. 10).<sup>36</sup>

Da mesma forma, o pai de Maja, Juan, também apresentava discordância dos rumos políticos da ilha. A oposição e o questionamento em relação ao projeto socialista na ilha, entretanto, resultaram em seu autoexílio na Europa, para onde levou esposa e filha:

Papi taught at the university where Chabella was a student. He is twenty years older than Mami. And rare; they were rare, black academics in Cuba, black academics in a lot of places. [...] Once he had finally, achingly understood that Castro's Revolution was not his, Papi eschewed America – rather, after stints at the University of Hamburg and the Sorbonne, he brought Mami and I to London. Papi says he was ‘sent abroad by Castro’, as if Castro, having singled out the academics and bourgeoisie that he didn't want in his revolution, had first restricted their research possibilities, then leant over and lifted them all airborne with a single puff. (OYEYEMI, 2007, p. 11).<sup>37</sup>

A decisão de deixar Cuba, todavia, não partiu de um movimento explícito de perseguição à família. O pai, que era um homem intelectual, começou a não

<sup>35</sup> “[...] O açúcar faz Chabella chorar. Ela alude a outras memórias, outros horrores do açúcar, coisas ancestrais.” (OYEYEMI, 2007, p. 9, tradução nossa).

<sup>36</sup> Havia cartas enviadas por suas primas de Villa Clara e Pinar Del Rio, fotos e bilhetes da sua irmã em Matanzas lembrando-a de como ela era sortuda em viver no estrangeiro, quão sortuda, *querida*, amada, não ter que, constantemente, lutar contra *la lucha*, aquela batalha pela vida! (OYEYEMI, 2007, p. 10, tradução nossa).

<sup>37</sup> Papi ensinava na universidade onde Chabella era estudante. Ele é vinte anos mais velho que Mami. E raros; eles eram raros acadêmicos negros em Cuba, acadêmicos negros em muitos lugares. [...] Depois que ele finalmente entendeu, com muita dor, que as Revoluções de Castro não eram dele, Papi evitou a América – mais que isso, depois de passagens pela Universidade de Hamburgo e pela Sorbonne, ele trouxe Mami e a mim para Londres. Papi diz que ele foi “enviado para o exterior por Castro”, como se Castro, tendo escolhido os acadêmicos e a burguesia que ele não queria em sua revolução, tivesse restringido suas possibilidades de pesquisa, depois se inclinado e levantado todos eles no ar com um único sopro. (OYEYEMI, 2007, p. 11, tradução nossa).

concordar com a influência do regime no ensino, que agora continha diretrizes para ensinar determinados assuntos a partir de um viés político, de louvar determinados líderes políticos, ou ainda de apoiar determinadas práticas excludentes e segregatórias do governo. Não apenas para o casal afro-cubano o movimento diaspórico em direção à Europa é violento, mas, sobretudo, para a protagonista que, ainda criança, não estava preparada para enfrentar o deslocamento:

I was seven years old when we came here. I've come to think that there's an age beyond which is impossible to lift a child from the pervading marinade of an original country, pat them down with a paper napkin and then deep-fry them in another country, another language like hot oil scalding the first language away. I arrived here just before that age. (OYEYEMI, 2007, p. 12).<sup>38</sup>

Como consequência do rompimento bruto do vínculo com a terra original, Maja entra em conflito sobre sua relação com o País. Ao mesmo tempo em que relembra como seria bom estar em Cuba, andar pelas ruas das cidades, escutar os ritmos do país, ter a visão inigualável que o mar tinha de lá, sentir o cheiro e os sabores dos pratos típicos, etc, sentia raiva e revolta com a realidade política da ilha. Em determinada situação, em que outras colegas da escola levam bandeiras de seus países de origem nas datas comemorativas de suas origens, como, por exemplo, a conquista da independência, e de como sentiam orgulho de suas raízes, Maja discorda da opinião da maioria e apóia a fala de Amy Eleny, sua melhor amiga: “[...] If your parents taught you to be so proud of Nigeria, how come they're over here?” (OYEYEMI, 2007, p. 96)<sup>39</sup>, ou ainda quando a amiga lhe passa um bilhete com a seguinte opinião:

You know what, if you want to talk about your original country, if you want to be serious about it, fine. But you don't need to pretend that you love the place. People need to stop using love of some country that they don't live in as an excuse for their inability to shut up about it. (OYEYEMI, 2007, p. 96).<sup>40</sup>

<sup>38</sup>Eu tinha sete anos quando chegamos aqui. Penso que há uma idade além da qual é impossível tirar uma criança da marinada penetrante de um país original, dar batidinhas de leve com um guardanapo de papel nelas e depois fritá-las em outro país, outro idioma como que escaldar a óleo quente a primeira língua. Cheguei aqui pouco antes dessa idade. (OYEYEMI, 2007, p. 12, tradução nossa).

<sup>39</sup> “[...] Se teus pais te ensinaram a ser tão orgulhosa sobre a Nigéria, por que eles estão aqui?” (OYEYEMI, 2007, p. 96, tradução nossa).

<sup>40</sup> Sabe o que?, se você quiser falar sobre o seu país de origem, se você quer falar sério sobre isso, tudo bem. Mas você não precisa fingir que ama o lugar. As pessoas precisam parar de usar o amor que têm sobre um país em que não vivem como desculpa para sua incapacidade de calar a boca. (OYEYEMI, 2007, p. 96, tradução nossa).

Da mesma forma, Maja questiona o motivo que levou sua família a sair da ilha e o peso que esta decisão sem volta teria:

My Spanish teacher wrote lots of letters for Amnesty International and thought that I should take more of an in Cuba. [...] After one lesson she leant on the edge of my desk and asked me, 'You know what gusano means, don't you?'  
I glanced at the door to make my intentions clear and I said, 'Yeah, it means "worm".'  
She said, 'That's what they call anti-revolutionaries and other dissidents in Cuba. It's actually a key term in Fidel's political vocabulary. Gusano. Or if not that then you're the son of a gusano. It's a terrible thing, isn't it, using language to take away the humanity of someone who opposes to you?' (OYEYEMI, 2007, p. 153).<sup>41</sup>

O fardo de pertencer a uma família de traidores é um atrito que a protagonista não consegue resolver. Ao mesmo tempo em que se lembra de Cuba e tudo de bom que existe lá, sente raiva de não ser aceita no país por ser uma *gusano*. Da mesma forma que gostaria de voltar para lá, teme a falta de liberdade conquistada ao viver na Inglaterra.

Soma-se ao problema do duplo pertencimento a descoberta da gravidez por Maja, e a dificuldade encontrada por ela para contar sobre o fato à família. A personagem enfrenta, com a evolução da gravidez, diversas crises históricas que a levam não somente a “habitar uma instância espiritual”<sup>42</sup>, como a perceber que está se esquecendo de Cuba, ou que o país que existe em seu imaginário já não existe mais:

I need my Cuba memory back, or something just as small, just as rich, to replace it; more food for my son, for me. I think I will pretend that I am not

---

<sup>41</sup>Minha professora de espanhol escreveu muitas cartas para a Anistia Internacional e achou que eu deveria ter mais interesse em Cuba. [...] Depois de uma aula, ela se inclinou na beira da minha mesa e me perguntou: 'Você sabe o que significa *gusano*, não é?'

Olhei para a porta para esclarecer minhas intenções e disse: "Sim, significa verme".

Ela disse: 'É assim que eles chamam de anti-revolucionários e outros dissidentes em Cuba. Na verdade, é um termo-chave no vocabulário político de Fidel. *Gusano*. Ou se não é assim, você é filho de um *gusano*. É uma coisa terrível, não é, usar a linguagem para tirar a humanidade de alguém que se opõe a você?' (OYEYEMI, 2007, p. 153, tradução nossa).

<sup>42</sup> O aspecto sobrenatural do mito e das crises históricas será desenvolvido, respectivamente, no terceiro e quarto capítulos.



from Cuba and neither is my son. The boy and I started a race from that other country, and I got here first. (OYEYEMI, 2007, p. 169).<sup>43</sup>

O duplo pertencimento causa de tal forma perturbação e desequilíbrio que ela decide retornar a Cuba. Quando conta a decisão à sua mãe, Maja recebe um olhar assustado da mulher, que diz à filha que o marido deveria ser consultado também.

Ao saber da decisão da filha, Juan reprova a ideia, se descontrola e a relembra dos motivos que originaram sua saída do País caribenho:

It means that you are free. That is what it means. I brought you here so that you could live in a place where the people who are in the government do not affect whether or not you can eat what you want to eat, see films you want to see, read what you want to read. I brought you here so you don't live in a place where politics can actually bust your door down, or make you disappear. (OYEYEMI, 2007, p. 206).<sup>44</sup>

O pai continua a elencar elementos que pudessem fazer Maja desistir de viajar, como por exemplo, a decepção com o desaparecimento de cidadãos que criticavam o governo e ainda a negação do fato histórico de que Cuba é um país negro e que a contribuição dos ex-escravizados para a construção da nação era negada pelo governo socialista.

À medida que a discussão entre pai e filha prossegue, fatos sobre a família vêm à tona: não apenas Maja tinha o desejo de regresso para Cuba, também sua mãe, Chabella, não conseguia esconder o apego pela terra, pela cultura e pelas memórias que a ligavam à ilha. Tomás, o irmão mais novo de Maja, nascido em Londres, também apresenta sentimentos conflitantes em relação ao país natal de seus pais e irmã. O menino é atleta e sofre de bulimia, assim como é vítima de bullying na escola. Em seu caso, o motivo de tais transtornos, entretanto, não se dá diretamente pela experiência da diáspora, até porque ele é cidadão europeu, mas herda, da família, o trauma da experiência diaspórica, bem como é vítima de racismo no esporte e na escola, uma vez que é negro e filho de migrantes. Por último, mas

---

<sup>43</sup>Eu preciso da minha memória de Cuba de volta, ou de algo tão pequeno, tão rico quanto, para substituí-la; mais comida para o meu filho, para mim. Acho que vou fingir que não sou de Cuba e nem meu filho. O menino e eu começamos uma corrida daquele outro país e cheguei aqui primeiro. (OYEYEMI, 2007, p. 169, tradução nossa).

<sup>44</sup> Isso significa que você é livre. Isso é o que isso significa. Trouxe você aqui para que você possa viver em um lugar onde as pessoas que estão no governo não alterem se você pode ou não comer o que quer comer, ver filmes que deseja ver, ler o que deseja ler. Trouxe você aqui para que você não viva em um lugar onde a política possa realmente arrombar sua porta ou fazer você desaparecer. (OYEYEMI, 2007, p. 206, tradução nossa).

não menos importante, o pai de Maja, mais do que convencer a filha de que Cuba tinha muitos defeitos, tenta iludir a si mesmo de que não sentia falta da ilha, nem da cultura cubana, nem de falar espanhol, nem de estar no lugar onde estavam suas raízes.

Chama atenção neste núcleo familiar diaspórico que em todos impera o silêncio como forma escolhida para tratar do problema do pertencimento à Inglaterra e sua cultura. Nenhum dos integrantes da família fala abertamente de suas dores, nem busca ajuda para resolvê-las. É como se praticassem o silêncio como exercício que os ajudaria a conciliar o conflito de sentirem-se estrangeiros no lugar escolhido como casa.

O conflito originado pela dupla consciência, isto é, pela indecisão entre pertencer à origem e à nova terra pode, de forma simbólica, melhor ser percebido no núcleo familiar dos sujeitos diaspóricos. Conforme Gilroy (2001), a família é um aparato tecnológico que dá origem à comunidade e garante o pertencimento dos sujeitos a determinado espaço. É justamente na família que questões de gênero (patriarcalismo) e conflitos culturais (racismo, xenofobia) se refletem com mais evidência, mimetizando o contexto no qual esses sujeitos passam a viver após a jornada diaspórica. Diante disso, o pesquisador inglês entende a ideia de nação ocidental como uma força masculina branca que, quando atacada, ou seja, desestabilizada a partir da presença de cidadãos “não naturais” naquele espaço, tende a instituir uma raça e um gênero como padrões de “aceitabilidade”.

A esterilidade colonial é incisiva também quando corta o cordão umbilical que liga o sujeito à sua origem. O deslocamento espacial gera, no sujeito, a constante busca por um passado, como se ele tentasse regressar a uma origem que, justamente pela ação do espaço-tempo, não existe mais e que, portanto, é impossível de ser atingida. Essa nova posição do diaspórico diante da inacessibilidade da origem ocasiona, por outro lado, a resignificação do espaço por ele habitado. Conforme propõe Gilroy (2001), o conceito de espaço passa a contemplar a função de um circuito comunicacional em que diferentes povos foram colocados em relação e a estabelecerem trocas culturais. Tal perspectiva ajuda a repensar a concepção de Estado-nação moderno para além de modelos culturais rigidamente estabelecidos, mais pautada nos encontros culturais trazidos pela diáspora.

Conforme Gilroy (2001), a diáspora é múltipla e constitui uma formação “[...] caótica, viva e inorgânica. Se ela pode ser chamada de tradição, é uma tradição em movimento incessante – um mesmo mutável que se empenha continuamente rumo a um estado de auto-realização, que continuamente foge ao seu alcance.” (GILROY, 2001, p. 242). O eterno desejo de retorno é, então, uma tentativa do sujeito negro em encontrar os laços que o localizam em determinado território/sistema cultural. A frequente migrância e mobilidade pelo espaço é característica comum no “[...] Atlântico negro, onde movimento, reterritorialização, deslocamento e inquietação constituem mais normas do que exceções...” (GILROY, 2001, p. 260). Por conseguinte, o movimento de diáspora, muito mais do que um evento multiplicador de consciências, é um elemento que provoca a cisão da subjetividade do sujeito, com o surgimento do duplo vínculo e dos problemas inerentes a esse duplo pertencimento, entre eles o desejo do regresso como a mera solução para a dupla pertença.

O fato de pertencer a mais do que um território e ser fruto de diversas interações culturais, no caso da família Carrera, mais especificamente em relação à Maja, é motivo de ruptura, confusão mental e sofrimento. O desejo pelo reencontro das origens é um processo doloroso e conflitante, uma vez que, com o avanço da gravidez, a protagonista não apenas passa a sofrer de bulimia, como pensa em praticar o aborto, tem ataques de fúria contra o marido e passa por fortes crises históricas acompanhadas da experiência de eventos sobrenaturais.

O regresso à origem e a resolução do conflito, porém, não acontecem pela reterritorialização física da personagem, por meio de uma viagem de avião. No caso da personagem, apesar da diáspora ser o movimento que explica sua conexão com os três continentes e diferentes complexos culturais, identificamos outro elemento essencial na reconexão com suas raízes - o mito. Enquanto substância que transcende o espaço-tempo e é capaz de conectar o sujeito não apenas a outros lugares físicos, como também a outras instâncias, como a espiritual, o mito é participante do processo de triangulação do Atlântico Negro. Tal temática é o que debate-se no capítulo a seguir.

### 3 TRIGONOMETRIA LITERÁRIA

#### 3.1 ANATOMIA DO MITO: DA PALAVRA AO INCONSCIENTE

*Talvez descobramos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico e que o homem pensou sempre do mesmo modo. O progresso – se é que então se possa aplicar o termo – não teria tido a consciência por palco, mas o mundo onde uma humanidade dotada de faculdades constantes ter-se-ia encontrado, no decorrer de sua longa história, continuamente a voltas com novos objetos.*

(Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, apud AGUESSY, 1980, p. 96)

Honorat Aguessy, no capítulo “Visões e percepções tradicionais”, do livro *Introdução à cultura africana* (1980), postula que a cultura africana é ímpar e não deve ser comparada com outras pelo fato de que sua memória e redes de transmissão são apoiadas em práticas orais, o que implica a discussão dos valores culturais que sustentam a própria tradição. Na perspectiva do autor, a cultura e o pensamento africanos não devem ser vistos como superiores ou inferiores em relação a outras sociedades, mas sim como *diferentes* e únicos por três aspectos; o primeiro diz respeito ao fato de que o modo de pensar africano traz em sua constituição a direta influência do ambiente; o segundo refere-se à variabilidade das sociedades africanas, sendo que se relacionam umas com as outras de diferentes formas e a partir das heterogeneidades culturais; o terceiro concerne à existência de histórias, narrativas e culturas específicas dentro das inúmeras etnias existentes no continente. O conjunto de diferenças formado a partir de condições físicas, sociais, econômicas e históricas constitui o *proprium africano*, isto é, o modo único como as sociedades africanas expressam seus conhecimentos e seus múltiplos meios de pensar e estabelecer a ideia do que significa pertencer a uma comunidade.

Um dos principais elementos que participa da organização da sociedade africana, que não apenas é único enquanto expressão cultural, mas também como manifestação do pensamento dos que têm vínculos ancestrais com aquela terra, pode ser identificado na significação especial que o mito adquire. Visto muitas vezes como assunto raso e anterior à razão, o mito é, na verdade, um fenômeno cultural

complexo que precisa de um estudo aprofundado para ser entendido em sua “parcialidade”.

Para Neiers (1974) citado por Aguessy (1980), o mito é um elemento cultural de tal maneira importante que garante Vida, Força e Unidade à concepção africana de mundo. Esses três conceitos garantem a existência da “força vital” para os povos africanos, visto que é o elemento que organiza suas práticas culturais, caracterizadas pela ligação dos sujeitos com práticas comunitárias, coletivas, que veem o ambiente como espaço de interação entre o “visível” e o “invisível”, o natural e o sobrenatural. Nesta estrutura, o encadeamento linguístico desempenha funções basilares de construção e transmissão desse sistema a partir tanto de uma visão tradicionalista, como de uma visão simbólica. (AGUESSY, 1980).

Dentro da visão do mito enquanto processo de linguagem, o verbo, para os africanos, é o instrumento materializador da *força vital*, processo pelo qual constroem o significado de sua existência. Ao atribuir verbos, os africanos *movem* forças, *criam* vidas, *estabelecem* a fluidez de fronteiras entre o sagrado e o real, entre a vida e a morte, entre a presença do mito no cotidiano e a viabilidade da vida e da cultura pela ação mitológica.

Conforme Aguessy (1980), o mito “[...] não é o falso discurso enganador, mas sim o discurso fundamental em que se baseiam as justificações da ordem e da contra-ordem social.” (AGUESSY, 1980, p. 128). A palavra mítica, para os africanos, é o instrumento que estabelece as bases do mundo, é o som que expressa as ideias que dão sentido às práticas cotidianas, é o ponto que une o mundo *daqui* e o de *lá*, constituindo, ao mesmo tempo, instância física e linguística de existência para os sujeitos. Por outro lado, o mito diz respeito a uma estrutura cultural que é parcial por natureza e intraduzível aos olhos do discurso racional. Enquanto conexão com o sagrado e fonte de explicação da vida originária, o mito é, sobretudo, discurso parcial e contraditório, uma vez que sua interpretação é variável de cultura para cultura e recebe novas significações com o passar do tempo e com a renovação das tradições.

O elemento principal que sustenta a criação, transmissão e reescritura do mito enquanto elemento cultural que liga o sujeito a seu lugar de pertencimento, ou às suas origens, é a tradição oral. Conforme Amadou Hampâté Bâ (2010), no capítulo “A tradição viva”, da obra *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*, a tradição oral constitui a própria “[...] memória viva da África” (HAMPÂTÉ BÂ,

2010, p. 167), por transmitir, geração após geração, não apenas as narrativas dos povos africanos, como também seus conhecimentos e a própria cultura.

Hampâté Bâ (2010) acrescenta, ainda, que nas sociedades tradicionais, a palavra possui uma significação única, uma vez que, sendo a linguagem a instância primeira de existência do ser humano, é ela quem garante vida e humanidade aos sujeitos pelo sopro de vida que dá origem e do qual é originada: “[...] Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168, grifo do autor). Deste modo, a tradição oral constitui uma forma de conhecimento total, já que diz respeito tanto à transmissão de saberes, quanto à conexão com o espiritual, o *religere*, que acontece pelo alcance do aspecto imaterial e simbólico da fala.

Nessa perspectiva, a tradição oral é fonte, principalmente, de conexão com o sagrado, ou com o sobrenatural: “[...] Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens...” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169). Estando ao alcance de todos porque é um saber público, o acesso às ciências espirituais é, por outro lado, restritivo, pois trabalha com o sagrado, com os saberes ocultos manipulados pelos poucos iniciados capazes de alcançar “o outro lado”.

À medida que a tradição oral é fortalecida e continuamente transmitida intergeracionalmente, ela se firma enquanto sustentáculo das práticas cotidianas dos povos africanos, a exemplo das crenças espirituais. Se a palavra oral contém o poder de propagar a espiritualidade, ela é, sobretudo, portadora do sagrado e uma potência de vida porque tem a capacidade de criação, já que é uma força materializadora: “[...] Numa primeira fase, tornam-se pensamento; numa segunda, som; e, numa terceira, fala. A fala, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 172). Se vista como uma forma de poder, a palavra age sobre os seres humanos ao revelar as intenções e desejos que originalmente estão ocultos no inconsciente ou no mundo simbólico dos portadores de linguagem.

Também a fala, na perspectiva das sociedades tradicionais africanas, é agente ativa da magia, isto é, por meio das palavras o sujeito estabelece uma relação de dupla troca com a divindade: “Ela é ao mesmo tempo divina no sentido

descendente e sagrada no sentido ascendente.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 172). Conectar-se à divindade por meio da palavra e receber dela a fonte de sacralidade pelo meio oral é fato que coloca sujeito e divindade em uma posição igualitária, na qual a comunicação é direta.

Enquanto palavra proferida, imaginada, potente, desencadeadora de forças oriundas das vibrações do físico (cordas vocais) e do intangível (a força do sobrenatural), o mito tem o poder de ir além da fronteira do real, do possível e do temporal. Sua possibilidade como rito é acompanhada pela função fundamental do corpo na invocação da palavra sagrada, cujo poder é capaz de suscitar emoções e desencadear a manifestação de novas palavras:

[...] utilização da voz, do gesto e do ritmo confere à narrativa do mito e à palavra-mensagem que emana da narrativa uma força e um estatuto tais que o mito (*huenùxó*) nada tem a ver com o aspecto puramente lúdico e divertido das outras formas de narrativa concebidas pela teoria indígena. (AGUESSY, 1980, p. 131).

Decorrente disso, o fenômeno do mito é composto de uma *performance* que faz com que, antes de materializar-se e transmitir-se pela palavra, o mito passe pelo corpo – instrumento de manifestação ritualística essencial para a conexão dos dois mundos: o material e o imaterial, em outras palavras, a realidade e a espiritualidade. Neste processo, a fala constitui o resultado de toda uma potência energética corporificada e transformada em vibração, que produz o som: “[...] a palavra manifesta-se como ato. A voz coloca, num contexto simbólico, o problema da realidade enquanto objeto considerado, aqui e agora, entre o locutor e o interlocutor.” (AGUESSY, 1980, p. 130).

À vista disso, enquanto ato comunicativo, o mito constitui uma mensagem permeada pela significação incompleta, ou seja, a palavra mítica pode ser definida como o semi dito, um código inacessível que coloca emissor e receptor em uma posição de parcialidade e dúvida ao tratar de um universo intangível. (AGUESSY, 1980). Para o teórico, o semidito permeia todas as atividades cotidianas dos povos africanos, desde “[...] adivinhas, provérbios e fábulas” (p. 132), até “[...] os jogos, a arquitetura, a coreografia, a música, [e] o urbanismo” (p. 132). Assim,

O discurso que transmite o pensamento em todas as suas manifestações não vai, de uma penada até o extremo da elucidação das suas implicações. Ele apela para uma participação do interlocutor ou do observador-auditor.

Quer tente, no mito, apesar da extensão da narrativa, pertencer a um saber universal e legítimo; quer se esforce nos provérbios, apesar do seu caráter abreviado, por dar tudo a conhecer ao leitor, provocando a sua intervenção; quer, enfim, se lance ou se implante num espaço sem explicação, o “semidito” diz bastante sobre os princípios essenciais da sociedade a que nos referimos. **Trata-se de uma sociedade onde o universo e a vida não poderiam ser assumidos por um indivíduo reduzido ao solipsismo. O “outro” está sempre implicado integrado no que condiciona, quando não determina conjuntamente o “eu”, o “nós: a anterioridade ou, pelo menos, a simultaneidade da comunidade, a partir do momento em que surge o “eu”.** (AGUESSY, 1980, p. 133, grifos nossos).

Para além de um código ambíguo, o mito é, também, fonte de origem e significação individual e coletiva. É por meio da narrativa mítica que o sujeito percebe-se como *uno* e *múltiplo*, enquanto sujeito e coletivo participante de uma comunidade que forma um *todo* pela cooperação de cada *um*. O mito é o espelho cultural que faz com que os sujeitos africanos percebam a presença do *outro* em seus próprios corpos, como se constituíssem não apenas uma unidade de carne, mas também espiritual. Por constituir a “[...] dimensão prioritária [...] que teoriza a linguagem fundadora que representa” (AGUESSY, 1980, p. 133), o mito é o elemento que organiza e dá sentido à cultura africana por constituir a gênese de pensamento que o antecede.

Na mesma perspectiva, Aguessy (1980) ressalta o aspecto divergente entre as sociedades Ocidentais e os povos tradicionais africanos quanto ao modo como fazem o registro e a escritura de suas culturas. O registro, perpetuação e atemporalidade das práticas culturais tradicionais africanas por meio da oralidade é evento que se apoia, especialmente, no caráter coletivo de construção da narrativa mítica:

[...] Enquanto, no quadro da escrita, as fontes de valores são os “autores” e as suas obras, o que cria reflexos culturais que levam os pensadores a negar qualquer réstia de pensamento onde não se encontrem obras escritas, devemos hoje reconhecer que a oralidade pode produzir obras culturais muito ricas. (AGUESSY, 1980, p. 108).

Da mesma forma que constitui uma prática cultural coletiva própria dos povos africanos, a oralidade apresenta, assim como demais artefatos culturais dos povos negros, valores próprios porque são tradições que trazem, em sua constituição, a forte influência do aspecto comunitário. O sujeito existe porque é participante da comunidade e essa somente é possível pela participação de cada indivíduo que é, ao mesmo tempo, corpo singular e coletivo, portador de vida e de morte, do sagrado



e do profano, da tradição oral e da escrita, um mundo em que o sobrenatural é cotidiano e o imaterial é alcançável:

Há, pois, entre o indivíduo e o grupo, mil laços entretecidos que permanecem indestrutíveis. É assim pelo menos que se vive a relação indivíduo-sociedade em África. Não há uma essência da sociedade e esta última não tem uma natureza fixa, atemporal. As sociedades africanas movem-se num quadro dinâmico, onde a migração dos grupos constitui simultaneamente uma metáfora e uma metonímia significativas. Ao longo dessas mudanças e movimentos, sinônimos de enriquecimento dialético, o indivíduo nunca deixou de estar ligado à coletividade. (AGUESSY, 1980, p. 106).

Aguessy (1980), ao partir do exemplo do termo indígena *huenùxó*, palavra aproximada para referir-se ao mito, relata que o mito é evento cotidiano e pode ser contado por qualquer um dos integrantes da comunidade, o que não significa, entretanto, que todos estão preparados para compreender a narrativa mítica. De outra perspectiva, existem, também, os especialistas, pessoas da comunidade que estão habilitadas a comunicar e interpretar os mitos e, se for o caso, a reatualizar a mensagem. Os especialistas, dessa forma, recebem os conhecimentos espirituais, míticos, da narração de outros especialistas.

Um aspecto importante do mito indígena (*huenùxó*) é que as categorias verdadeiro e falso não são consideradas pela comunidade. O que garante a legitimidade do mito não é o grau de verdade presente nele, mas sim a relação de solidariedade estabelecida entre narrador e espectador, sendo que a voz de autoridade que transmite a crença é determinada a partir de aspectos comunitários, como a figura do ancião, da liderança, do portador do saber, em outras palavras, do tradicionalista, tudo isso em uma perspectiva circular e, portanto, harmoniosa. (AGUESSY, 1980).

Além de criar ligações entre os integrantes de uma comunidade específica com seus sistemas espirituais de representações, ou seja, elos entre os mundos físico e espiritual, a palavra oral traz, para o debate do mito, o aspecto simbólico que se faz presente em sua constituição. Conforme Lacan (1966), citado por Aguessy (1980), o simbólico distingue-se do imaginário, que, por sua vez, difere do real, uma vez que o simbólico é um registro

[...] caracterizado pelo campo da linguagem e pela função da fala. Ordem ou sistema de trocas regido por uma Lei que sobredetermina as escolhas dos

indivíduos. O inconsciente se estrutura como uma linguagem na medida em que pertence ao domínio do Simbólico. (DUNKER, 2010, [s.p.]).

O aspecto destacado por Lacan na interpretação do simbólico é a função desempenhada pelo significante enquanto instrumento de acesso ao inconsciente, manifestado por meio da linguagem, que constitui a ferramenta de *tentativa* de registro do real. Como é sabido, a captação do real é sempre uma experiência parcial e individual, e seu exercício, portanto, não necessariamente condiz com a realidade. Em sua tentativa de tradução do mundo que o rodeia, o ser humano consegue apenas, então, mimetizá-lo pela produção de imagens que sua visão parcial é capaz de notar. Essas imagens estão associadas à constituição do inconsciente e são materializadas na linguagem.

Conforme Lacan (1966), o simbólico é um aspecto da realidade que se sobrepõe aos outros dois elementos que compõem a percepção do humano sobre o espaço, o real e o imaginário:

Há uma 'autonomia do simbólico', 'tomada do simbólico' sobre o imaginário e o real, 'supremacia do simbólico' sobre o imaginário na medida em que nenhuma formação imaginária é específica e 'nenhuma é determinante na estrutura, nem na dinâmica de um processo'. (Lacan, 1966 apud AGUESSY (1980, p. 131).

O aspecto proeminente do simbólico em relação à tríade de significação das instâncias da consciência se deve ao fato de que é a simbolização que desempenha o papel mediador entre a *imaginação* e a *realidade*. O simbólico é o elemento que organiza a constituição humana e que se estabelece como um intermediário entre as percepções sobre a realidade e a fantasia. Tal mediação entre o tangível e o intangível é o que dá origem à consciência humana e que, por consequência, orienta as ações dos sujeitos e seu imaginário.

Ainda sobre o aspecto simbólico do mito, Carl Jung, em *Arquétipos e o inconsciente coletivo* (2002), investiga como o ser humano, ao tentar compreender a realidade, produz imagens daquilo que vê. Para Jung, existem processos simbólicos comuns a todos os seres humanos, como por exemplo, o entendimento sobre as figuras materna e paterna, relacionamentos, eventos relacionados a nascimento e morte, etc. A produção dessas imagens, conforme Jung, constituem arquétipos, isto é, processos de significação que são comuns aos seres humanos e que, portanto, produzem o *inconsciente coletivo*, uma espécie de “memória comum” a todos.

Segundo Carlos Augusto Serbena (2010), os mitos, enquanto expressões dos arquétipos, são importantes matérias simbólicas porque demonstram a pura expressão do inconsciente,

[...] pois ele é uma narrativa formada pelo encadeamento das imagens e dos símbolos, abrangendo as narrativas que legitimam as religiões ou cultos, a lenda, o conto popular e a narrativa romanesca. O sentido simbólico dos termos e o encadeamento da narrativa são importantes para o mito. O nível simbólico ou arquetípico é formado sobre a equivalência da forma dentro das estruturas das imagens. (SERBENA, 2010, p. 80).

Por outro lado, os mitos, assim como as histórias e as fábulas, apresentam-se tanto como narrativas histórias, transmitidas ao longo do tempo, como também são manifestações arquetípicas e, por conseguinte, participantes de um processo envolvendo a produção de imagens pela simbolização da linguagem. O processo envolvendo a simbolização pode ocorrer por meio de imaginação, associações, analogias, etc., mediadas pela libido, não apenas de caráter sexual, conforme Jung, mas sim como impulso ou energia psíquica geral, (SERBENA, 2010), participantes do processo egóico e associadas à matéria inconsciente semirracionalizada:

[...] O conceito de "archetypus" só se aplica indiretamente às *représentations collectives*, na medida em que designar apenas aqueles conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos a qualquer elaboração consciente. Neste sentido, representam, portanto, um dado anímico imediato. Como tal, o arquétipo difere sensivelmente da fórmula historicamente elaborada. Especialmente em níveis mais altos dos ensinamentos secretos, os arquétipos aparecem sob uma forma que revela seguramente a influência da elaboração consciente, a qual julga e avalia. Sua manifestação imediata, como a encontramos em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos, por exemplo. (JUNG, 2002, p. 17).

Em se tratando de uma matéria tão fluida como é o mito, é difícil estabelecer uma divisão específica entre o que é elemento "historicamente elaborado" e o que é pura manifestação arquetípica. Dividido entre fronteiras opostas, a narrativa mítica pode ser, concomitantemente, uma ação racional da mente humana, assim como uma manifestação indelével do inconsciente. Este paradoxo pode ser identificado quando Serbena (2010), ao discorrer sobre a exteriorização do simbólico por meio de sonhos, mitos e fábulas, aponta o caráter dual desempenhado pelas realidades nas quais o sujeito se localiza: "[...] O ser humano está cindido por natureza, entre

consciente e inconsciente, entre uma realidade externa e objetiva e uma realidade interna e subjetiva.” (SERBENA, 2010, p. 77).

Tratando-se de uma matéria abstrata, o mito diz respeito àquilo que é indefinível por natureza. Seja pelo poder mágico desempenhado pela palavra enquanto crença, seja por meio dos processos psíquicos que o criam, o mito é um dos elementos culturais que mais têm poder sobre o sujeito. Sua presença sobre o indivíduo é tão grande, porque revela sua força *interior*, isto é, dos ritos e crenças que o sujeito possui, assim como traz à tona os fenômenos inconscientes que dão origem à narrativa e que, como processo autoconstitutivo, criam o humano e por ele são criados.

### 3.1.1 Oraliteratura

O modo específico como o mito se inscreve no imaginário das culturas africanas, por outro lado, pode ser analisado enquanto a expressão de uma forma literária muito rica e carregada de símbolos se analisada no campo dos estudos literários.

Ruth Finnegan, no capítulo “O significado da literatura em culturas orais”, da obra *A tradição oral* (2006), defende a perspectiva de que a arte oral dos povos tradicionais constitui expressão de uma forma literária específica que merece atenção. A autora problematiza o fato que os povos tradicionais frequentemente são vistos com características primitivas ou inferiores por nem sempre apresentarem formas escritas de registro. Obviamente, essas comparações são realizadas tendo como ponto de chegada o uso da escrita em sociedades europeias e que o não letramento, portanto, impede os povos originários de terem uma “Literatura”. Como instrumento de exclusão, a escrita serve como argumento para explicar a inferioridade ou separação dos “letrados” dos “não letrados” e assim criar, então, classes sociais distintas.

Conforme a autora norte-irlandesa, o próprio conceito de literatura defendido na sociedade contemporânea é fruto de uma criação Ocidental, que fixa limites, temas, e o circuito de produção e circulação do livro enquanto expressão majoritária de literatura. Diferentemente, na oraliteratura, as práticas orais performadas pelos povos tradicionais constituem uma forma de arte viva, em constante transformação e para além do suporte físico do papel. (FINNEGAN, 2006).

Com o passar do tempo, e como efeitos da colonização, muitas sociedades africanas passaram a incorporar a escrita às suas culturas. A influência da *ocidentalização* para essas comunidades, entretanto, não fez com que simplesmente decidissem escrever suas narrativas em papel. Para os tradicionalistas, registrar a literatura oral em algum suporte significaria matá-la. Isso constituiria outro fazer literário e outra lógica de pensamento, colocando fim, portanto, a toda uma cadeia ancestral de transmissão e perpetuação dos mitos, o que se opõe aos princípios coletivos que norteiam a criação, verbalização poética e continuação da tradição oral. (FINNEGAN, 2006).

Nessa perspectiva,

Não é mais possível, portanto, aceitar a velha imagem do “primitivo” (ou não letrado) como inconsciente e alienado, incapaz de contemplar o mundo com afastamento intelectual, uma imagem transmitida a nós (talvez inconscientemente) por meio de nossas associações desses atributos à falta de letramento e, por conseguinte, imaginamos, de literatura. (FINNEGAN, 2006, p. 79).

A fim de reverter a ideia de que o primitivismo dos povos originários os impede de expressar-se literariamente, Finnegan (2006) aponta a arte oral como uma expressão cultural rica, avançada e complexa, já que seu fazer artístico pensa para além do texto falado, concebe a narração como um fazer artístico que depende, sobretudo, do corpo. Tendo a corporeidade como espaço para a escritura da narrativa, a oraliteratura se constitui enquanto prática performativa, uma vez que usa de elementos paratextuais como gestos, olhares, expressões, roupas, objetos, instrumentos musicais, etc. como parte essencial para sua constituição. O fato de ser oral não torna a oraliteratura inferior, mais “fácil” ou imprecisa do que a literatura escrita porque o performista oral, assim como o escritor, toma muito cuidado com as palavras, busca a escolha adequada para transmitir a intencionalidade da narrativa. (FINNEGAN, 2006).

A verdadeira encenação da peça literária é necessariamente parte vital de seu impacto, e isso pode ser explorado de várias maneiras pelo poeta oral. [...] a caracterização [...] gestos e expressões faciais do artista; conversações [...] para que o performista transmita a personificação e o drama. (FINNEGAN, 2006, p. 93).

Por outro lado, não somente a *performance* do autor-contador é importante para a materialização oral da narrativa, mas também a participação da audiência.

Segundo Finnegan (2006), os ouvintes participam do fazer artístico e moldam a história. Em contexto não letrado, o público é essencial, porque sem ele não há literatura. Diferentemente da literatura escrita, em que o leitor é o último elemento a ser pensado, visto que o foco é no papel, o envolvimento do público com a oralidade é maior porque é dinâmico, pois há o envolvimento do ouvinte e a troca entre contador-coletividade. O artista faz parte da coletividade ao mesmo tempo em que o indivíduo é um sujeito composto de muitas vozes sociais.

Também, a autora ressalta que a oralidade é mutável e variável, não é algo exato e fixo como a literatura Ocidental, haja vista que cada sujeito participante da oralidade, ao mesmo que repete uma história, reelabora a narrativa, trazendo criatividade ao processo, já que cada sujeito é um narrador e, portanto, uma figura parcial. Em comparação, a literatura escrita e a oralidade, conforme Finnegan (2006), estas têm fundamentos iguais (arte literária), mas diferentes enquanto disseminação, público, flexibilização verbal, aspectos culturais e expressão intelectual.

De modo geral, enquanto expressão intelectual, ambas as literaturas apresentam as seguintes características:

1. Existem diferenças quanto ao suporte;
  2. As diferenças são essenciais para o modo de pensar de diferentes culturas;
  3. Sociedades tradicionais, portanto, têm literatura;
  4. Literatura oral tem o mesmo alcance e importância que a literatura escrita;
  5. Ambas são veículos de expressão intelectual;
  6. As diferenças entre oral e escrito são menos importantes do que a própria significação e o processo literário existente dentro dos próprios grupos.
- (elaborado a partir de Finnegan (2006)).

Também, sobre o caráter oral do mito, Adolfo Colombes em *Literatura oral y popular de nuestra América* (2006) analisa a manifestação a partir da mitogênese – o processo de criação dos mitos. O autor indica que, além de constituir uma narrativa que se adapta a diferentes gêneros literários como a lenda, o conto e o relato oral, o mito é, antes de tudo, uma “realidade espiritual”:

[...] el mito es vivenciado como un relato sagrado, y por lo tanto como una vera narratio, tal como lo señalara Vico en 1725. **Es que el mito no solo es una parte de la realidad, sino lo más significativo de ella**, como si los sentidos se condensaran en él para componer los paradigmas de la cultura e instrumentar esa otra vía a la comprensión del mundo que es el pensamiento (o la "lógica") simbólico. (COLOMBRES, 2006, p. 115, grifos nossos).<sup>45</sup>

Conforme o teórico argentino, o mito constitui o fundamento de toda a verdade, uma vez que responde às perguntas primordiais de todas as culturas humanas. Crítico do aspecto binário do estruturalismo e da ausência do debate histórico da análise estrutural do mito, Colombres ressalta que a narrativa mítica é, sim, fonte histórica. Por meio da simbologia, "[...] el mito es una vía de acceso a una verdad histórica profunda que se refugia en los sueños y la fantasía. Lo negado por la historia oficial se conserva en la memoria popular por medio de los mitos." (COLOMBRES, 2006, p. 116).<sup>46</sup>

Para além do aspecto histórico, o mito é a projeção da existência do sagrado. É por meio dele que "[...] se deja de vivir en el orden cotidiano y se penetra en un mundo transfigurado, modulado por la imaginación y el deseo, de los que constituye acaso su más depurada expresión." (COLOMBRES, 2006, p. 116).<sup>47</sup> A expressão do mito por meio da transmissão oral implica, além da expressão do sagrado, a experiência de outro espaço-tempo.

O espaço em que o mito se localiza ou acontece é um ambiente diferente do mundo material. Enquanto instância própria, o ambiente participa da configuração da narrativa dando suporte, ou seja, permitindo que as ações sobrenaturais ou improváveis no mundo real, sejam possíveis e autênticas na espiritualidade. (COLOMBRES 2006).

---

<sup>45</sup>[...] O mito é vivenciado como uma história sagrada e, portanto, como uma narrativa verdadeira, como Vico apontou em 1725. **É que o mito não é apenas uma parte da realidade, mas a parte mais significativa**, como se os sentidos estivessem condensados para compor os paradigmas da cultura e implementar essa outra maneira de entender o mundo que é pensado (ou "lógica" simbólica). (COLOMBRES, 2006, p. 35, grifos nossos, tradução nossa).

<sup>46</sup>[...] O mito é uma via de acesso a uma profunda verdade histórica que se refugia em sonhos e fantasia. O que é negado pela história oficial é preservado na memória popular através dos mitos." (COLOMBRES, 2006, p. 116, tradução nossa).

<sup>47</sup>[...] se deixa de viver no cotidiano e se entra em um mundo transfigurado, modulado pela imaginação e pelo desejo, do qual talvez seja sua expressão mais refinada. (COLOMBRES, 2006, p. 116, tradução nossa).

Enquanto busca de explicação do segredo de origem, o acontecimento do mito é similar a uma arte, e único como ela própria:

El mito, al igual que el arte, recorta una determinada zona de la vida y la dota de una alta significación, proyectándola a la esfera de lo durable. Es decir, ciertos hechos que se consideran relevantes son sustraídos de la banalidad, convertidos en imágenes y fijados en el espacio de la intensidad y la luz, como un modelo para emular o para resolver una contradicción. Es por esto que alguien dijo que toda imagen es un mito que comienza su aventura (o sea que puede, con suerte, devenir un mito) (COLOMBRES, 2006, p. 118).<sup>48</sup>

A tentativa de fixação de uma imagem ou de uma experiência é acompanhada da localização temporal. Diferente do tempo histórico, que tem uma medição periódica e linear, o tempo do mito é simbólico. Sua representação inclui a ausência de limites entre passado, presente e futuro, da mesma forma que sua medida acompanha a percepção particular da cultura na qual se manifesta. O tempo do mito, além de subjetivo, é primordial, porque narra os acontecimentos que deram início à existência de uma determinada cultura. (COLOMBRES, 2006).

Colombres acrescenta também que

[...] Hay quien señala que el tiempo del mito no es un tiempo pasado, sino un tiempo metahistórico, que comprende también el presente y el futuro, por la misma concepción circular que suele regirlo, hasta el extremo de que Mircea Eliade considera al mito del eterno retorno un elemento fundamental de toda mitología. (COLOMBRES, 2006, p. 117).<sup>49</sup>

Enquanto estrutura circular, entretanto, o retorno ao tempo primordial não significa um círculo fechado. À medida que se repete, o tempo se transforma e traz novos episódios para o mito e sua constante atualização entre as gerações herdeiras: “[...] El mito “quiere” que los significados estén dados de una vez para siempre, pero su estructura no es impermeable a todo cambio de significación,

---

<sup>48</sup>O mito, como a arte, recorta uma determinada área da vida e confere-lhe um alto significado, projetando-a na esfera do durável. Ou seja, certos fatos considerados relevantes são subtraídos da banalidade, convertidos em imagens e fixados no espaço de intensidade e luz, como modelo para imitar ou resolver uma contradição. É por isso que alguém disse que toda imagem é um mito que começa sua aventura (ou seja, pode se tornar um mito). (COLOMBRES, 2006, p. 118, tradução nossa).

<sup>49</sup>[...] Há quem ressalte que o tempo do mito não é um tempo passado, mas um tempo meta-histórico, que também inclui o presente e o futuro, pela mesma concepção circular que normalmente o governa, a ponto de Mircea Eliade considerar o mito desde o eterno retorno, um elemento fundamental de toda mitologia. (COLOMBRES, 2006, p. 117, tradução nossa).



aunque el cambio opere en él con mayor lentitud que en el mundo fenomênico...” (COLOMBRES, 2006, p. 117).<sup>50</sup>

Por conseguinte, o mito, junto de sua temporalização, espaço e conexão com elementos culturais, pode ser interpretado como uma forma ou tradição de movimento espiral, que se repete e se renova à medida que forma novos ciclos ou círculos.

### 3.2 A TRADIÇÃO CIRCULAR

A circularidade do mito em *The Opposite House* pode ser percebida quando a mitologia acompanha os personagens independentemente do espaço físico ou do tempo histórico em que habitam. Na obra, a protagonista Maja apresenta-se como herdeira da tradição afro-cubana de sua família e recebe, por sua vez, os dons por meio de sua mãe, Chabella, que é praticante da Santería, constituindo, assim, um processo de ancestralidade circular, que passa de geração a geração.

O conflito relacionado às crenças espirituais de Maja tem início quando ela lê a autobiografia da santa católica Teresa de Ávila, reconhecida pelo desenvolvimento de “exercícios mentais e espirituais” que a fizeram experienciar contatos “divinos” e “diabólicos”, assim como o acesso a um conhecimento profundo sobre pecado original e confissão. Para a personagem, entretanto, Ávila não era tão santa assim:

St Teresa of Avila was the one who brought me to St Catherine's for the first time. In her autobiography, St Teresa of Avila tells of a meeting with the devil, and it seemed to her that the devil was a short Negro. Of course it's funny the devil being black; I thought it was funny, but at the same time... I needed to do something after I put down the Avila book; I needed to do the worst thing I could do in the world, something to call down hellfire and justice. (OYEYEMI, 2007, p. 12).<sup>51</sup>

<sup>50</sup> “[...] o mito “quer” que os significados sejam dados de uma vez por todas, mas sua estrutura não é imune a nenhuma mudança de significado, mesmo que a mudança opere mais lentamente do que no mundo dos fenômenos...” (COLOMBRES, 2006, p. 117).

<sup>51</sup> Santa Teresa de Ávila foi quem me trouxe ao convento de Santa Catarina de Alexandria pela primeira vez. Em sua autobiografia, Santa Teresa conta sobre um encontro com o diabo, e pareceu a ela que o diabo era um negro de baixa estatura. Claro que é engraçado o fato de o diabo ser negro; Eu achei que era engraçado, mas ao mesmo tempo... Eu precisava fazer alguma coisa depois que eu larguei o livro da Santa; Eu tinha que fazer a pior coisa possível no mundo, alguma coisa para invocar o fogo do inferno e a justiça. (OYEYEMI, 2007, p. 12, tradução nossa).

A fim de saciar sua raiva e sede por vingança, Maja decide picotar com uma tesoura o vestido de casamento de sua mãe. Quando estava prestes a realizar o feito, desiste. Vai até a casa da amiga Amy Eleny e rasga o vestido de casamento da mãe desta então.

A leitura do livro influenciou de tal maneira a protagonista que ela passa a questionar sobre o fato de a Igreja católica se recusar a confirmar a presença de almas no inferno. Quando ouve a validação de sua mãe, Maja dispara: “Well Teresa of Avila is a bitch, after all, so I expect she’s in Hell.” (OYEYEMI, 2007, p. 14).<sup>52</sup> A sentença de Maja deixa sua mãe em choque e a faz chorar. Depois do episódio, Chabella decide levá-la para um retiro espiritual no convento de St Catherine of Siena: “[...] She [mother] decided that I was having ‘a moral, religious and mental breakdown’. I was only saying what was on my mind.” (OYEYEMI, 2007, p. 14).<sup>53</sup>

Durante o retiro espiritual, contudo, a menina experimenta algo que, naquela época, sua mãe acreditava ser algo próximo de uma possessão demoníaca:

[...] a shadow fell, fast and from a great height it fell  
it put me inside  
it put me inside  
the weight of it. Dark came to rest on my eyelids; strange and painful  
pennies. What if, what if I had opened my eyes and tried to look at what was  
there in that room...  
... with sleepy awe I felt it: **I am loved**. And outside there were tall trees that  
had other people’s sleep caught in their branches, dreams like white lights,  
that first time Mami took me away to save my soul. (OYEYEMI, 2007, p. 16,  
grifo da autora).<sup>54</sup>

Entre delirar, sonhar ou ter uma experiência sobrenatural, a personagem pensa ter resolvido essa questão naquela oportunidade. Anos mais tarde, porém, Maja se encontra novamente no convento, agora grávida, tentando aceitar a ideia de

<sup>52</sup> “Bem, no final das contas, Santa Teresa de Ávila é uma vadia e eu espero que ela esteja no inferno.” (OYEYEMI, 2007, p. 14, tradução nossa).

<sup>53</sup> “[...] Ela [mãe] decidiu que eu estava tendo uma ‘crise de ordem moral, religiosa e mental. Eu só estava dizendo o que pensava.” (OYEYEMI, 2007, p. 14, tradução nossa).

<sup>54</sup> [...] uma sombra desceu, rápida e de uma grande altura desceu  
ela me colocou para dentro  
ela me colocou para dentro  
o peso dela. A escuridão veio descansar em minhas pálpebras; Estranhos e dolorosos centavos. E se eu tivesse aberto meus olhos e tentado olhar para o que estava naquele quarto...  
...com um temor adormecido senti: **eu sou amada**. E do lado de fora havia árvores altas que capturavam o sono das outras pessoas em seus galhos, sonhos como luzes brancas, aquela foi a primeira vez que Mami me levou para ter minha alma salva. (OYEYEMI, 2007, p. 16, grifo da autora, tradução nossa).

tornar-se mãe aos vinte e quatro anos de idade. À medida que reza pelo futuro do filho (Maja tem certeza de que será um menino), a personagem relembra a primeira vez que visitou o convento e o conflito religioso e racial por que passava:

The first time I came she [Sister Perpetua] found me in the Chapel and told me about an African priest who the Church had confirmed was in heaven. She did not tell Chabella; she only told me, as if she knew that I needed it. I told her about the shadow at night, and she talked about the Cloud of Unknowing, how when God is near, you are driven into the darkness outside of reason and it wasn't **unknowing**. But mystics are difficult to argue with. (OYEYEMI, 2007, p. 16, grifo da autora).<sup>55</sup>

A dificuldade de entender aquilo que foge à razão é característica que acompanha a protagonista desde sua infância, quando ainda habitava Cuba. Muito jovem ainda, aos cinco anos de idade, Maja já sabia que teria um filho: “[...] My son. I don't even know where I got the idea of him from.” (OYEYEMI, 2007, p. 5).<sup>56</sup> Depois, relembra a época em que era sonâmbula e os encontros que ela tinha com duas “meninas silenciosas”, que não apenas brincavam com ela, como a protegiam e não permitiam que destravasse portas e janelas ou se metesse em problemas durante a noite. Essas meninas eram negras, carecas, sempre estavam sorridentes e tinham o cheiro da mãe de Maja:

Often the girls were wet, their clothes soaked through even when the weather outside was dry. I communicated to them about my son. I can't remember who told what to whom. But I never said anything to my Mami about the girls – she would have me exorcised me or something. (OYEYEMI, 2007, p. 7).<sup>57</sup>

Outra experiência de ordem “sobrenatural” é vivenciada pela protagonista na festa de despedida da família no bairro histórico de *El Vedado*. Essa história vem à

---

<sup>55</sup> Na primeira vez que eu vim, ela [Irmã Perpétua] me encontrou na capela e contou-me sobre um padre africano que a Igreja confirmou ter estado no paraíso. Ela não contou a Chabella; Ela contou somente a mim, como se ela soubesse que eu precisava disso. Eu contei a ela sobre a sombra da noite e ela falou sobre a Nuvem do Desconhecido, como quando Deus está próximo, você é levado para a escuridão de fora da razão e que isso não era *incompreensível*. Mas é difícil discutir sobre o místico. (OYEYEMI, 2007, p. 16, grifo da autora, tradução nossa).

<sup>56</sup> “[...] Meu filho. Eu sequer lembro como fiquei sabendo dele.” (OYEYEMI, 2007, p. 5, tradução nossa).

<sup>57</sup> Frequentemente as meninas estavam molhadas, suas roupas encharcadas mesmo quando o tempo lá fora estava seco. Eu as comuniquei sobre meu filho. Não consigo lembrar quem contou o que para quem. Mas nunca disse nada a Mami sobre as meninas – ela teria me exorcizado ou sei lá o que. (OYEYEMI, 2007, p. 7, tradução nossa)

tona quando, anos mais tarde, Maja reencontra Magalys, a amiga de infância que presenciou o evento quando ambas estavam escondidas debaixo de uma mesa:

'A woman came and started to sing,' I interject, but Magalys only skips a beat before waving my words away: 'You don't remember? We were under the table, playing dominoes, and all the grown-ups were at the table eating and drinking and some of them were asking where we were, and we started laughing, but then you said "shush", and put a finger to your lips. **You started shaking, and I knew it wasn't normal shaking, I straightaway knew. Your eyes were rolling so much, and you were biting your tongue, and you were... I don't know – but you were staring at me and I felt as if you'd closed the world or something.** I yelled so loud that everyone looked under the table at almost exactly the same time. And your Mami took you away. You don't remember?' (OYEYEMI, 2007, p. 168, grifos nossos).<sup>58</sup>

O episódio é motivo de curiosidade para Maja que sinceramente relata ter outra memória sobre o acontecido. Diante do estranhamento da amiga, Magalys continua a contar o que viu naquela oportunidade:

'I remember your mother just picked you up and took you away, and almost as soon as she'd gone, some people started whispering about her and you and saying that she'd asked a **babalawo** to give you visions, to see how it would go with you abroad. The fit seemed like a bad sign.' (OYEYEMI, 2007, p. 169, grifo da autora).<sup>59</sup>

A explicação para tais fenômenos pode ser encontrada pela relação de Maja com o processo de ancestralidade da Santería. Chabella herdou o culto à religião afro-cubana de seus antepassados pretos, que por sua vez herdaram dos escravizados africanos quando foram forçadamente trazidos para a América. Neste percurso, os sentidos do culto foram ressignificados por meio da religião católica e

---

<sup>58</sup> 'Uma mulher chegou e começou a cantar, eu tentei falar, mas Magalys só perde um instante antes de ignorar o que eu disse: 'Você não lembra? Nós estávamos embaixo da mesa jogando dominó e os adultos estavam à mesa comendo e bebendo, alguns deles estavam perguntando sobre onde nós estávamos, nós começamos a rir, mas aí você disse "psiu", colocando um dedo sobre seus lábios. **Você começou a tremer, e eu sabia que não era uma tremedeira normal, eu soube logo de cara. Seus olhos estavam revirando e você estava mordendo sua língua, e você estava... eu não sei – mas você estava olhando fixamente para mim e eu senti como se você tivesse parado o mundo ou algo do tipo.** Eu berrei tão alto que todo mundo olhou para baixo da mesma quase ao mesmo tempo. E sua mãe te levou para longe dali. Você não lembra?' (OYEYEMI, 2007, p. 168, grifos nossos, tradução nossa).

<sup>59</sup> 'Eu lembro que sua mãe te pegou e te levou para longe dali. Quase ao mesmo tempo em que ela havia ido, algumas pessoas começaram a cochichar sobre vocês dizendo que ela havia pedido a um **babalaô** para que te desse visões de como seria na Europa. O desmaio pareceu um mau sinal.' (OYEYEMI, 2007, p. 169, grifo da autora, tradução nossa)

deram origem à Santería. Os dons de acesso ao oculto são transmitidos de Chabella para Maja.

### 3.2.2 –Santería – a tradução do mito lorubá

Conforme Migene González-Wippler na obra *Santería: The Religion* (2003), a religião afro-cubana tem suas raízes na cultura lorubá, presente massivamente na Nigéria e no Benin, antigamente conhecido como reino Daomé. A cultura lorubá se fazia presente em mais de vinte subgrupos que, somados, expressavam um contingente populacional de, aproximadamente, dez milhões de pessoas. Além de possuírem língua própria, os povos afiliados à cultura lorubá constituíam um reino autônomo e de tradição secular, organizado a partir das primeiras formas de urbanização e civilização.

Para além da complexidade econômica, política, artística e cultural, os povos lorubá tinham como característica expressiva a religiosidade baseada no culto às divindades espirituais. Tal como nos mitos gregos, os mitos lorubás apresentavam o culto a divindades antropomorfizadas, (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003), que possuíam ligação com a natureza e refletiam os principais desejos humanos em relação a eventos como o início da vida, a morte, o castigo, a cura, a vingança, a justiça, etc. Estas divindades, na cultura lorubá, recebiam o nome de orixás em referência à palavra lorubá *Òrìṣà*, que significa divindades: “[...] Some anthropologists believe it is derived from the word *asha*, meaning “religious ceremony.” Others claim it is formed of the roots *ri* (to see) and *sha* (to choose). (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003, p. 20).<sup>60</sup>

Os orixás, conforme Reginaldo Prandi em *Mitologia dos Orixás* (2018), são deuses recebidos de

[...] Olodumare ou Olorun, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. (PRANDI, 2018, p. 20).

Estas divindades são transmitidas por meio dos “[...] poemas oraculares cultivados pelos babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido

---

<sup>60</sup> “[...] Alguns antropólogos acreditam que é formada a partir da palavra *asha*, que significa “cerimônia religiosa”. Outros alegam ser formada pelas partículas *ri* (ver) e *sha* (escolher). (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003, p. 20, tradução nossa).

entre os orixás” (PRANDI, 2018, p. 24), além do modo como os deuses interagem com os humanos, com os animais e a natureza, constituindo uma simbiose. Isto acontece porque

Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. (PRANDI, 2018, p. 24).

Diferentemente do Cristianismo, que interpreta a origem única do ser humano, na cultura iorubá cada sujeito descende de uma gênese múltipla e caótica ocasionada pela filiação aos orixás. Tal como a imprevisibilidade humana, os orixás “[...] alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem.” (PRANDI, 2018, p. 24).

A transmissão da cultura oral tradicional é interrompida, entretanto, com o evento imperialista. De acordo com González-Wippler, (2003), a unidade do reino Daomé permaneceu do século XII até o ano de 1836, quando a colonização inglesa dizimou grupos étnicos e dividiu o território, alcançando, assim, seus propósitos colonialistas de destruição da cultura negra. Uma vez iniciado o processo de colonização e escravização, os sujeitos negros são trazidos para as plantações nas colônias americanas e passam a vivenciar um violento processo de “branqueamento” que consistia na imposição da língua e da cultura europeia, bem como da religião do colonizador.

Por isso, quando os escravizados, no caso de Cuba, foram forçados à conversão e à prática do catolicismo, eles encontraram uma maneira de continuar sua devoção ao mito iorubá substituindo a figura dos orixás por santos católicos. Este é, inclusive, o motivo pelo qual a religião se chama **Santería** – o culto aos santos a partir da tradição iorubá. O sincretismo permitiu aos povos negros, inicialmente, conciliar a obrigação do catolicismo colonial com a manutenção do vínculo com os ritos africanos. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003).

In Cuba, where Santeria originated, the Yoruba became known as Lucumi, a word that means “friendship.” Some researchers believe that this term is derived from akumi, which means “I am Aku.” In Sierra Leone, where the Yoruba are also found, they are known as Aku. This may indicate that many

of the Yoruba who were brought to Cuba came from Sierra Leone. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003, p. 21).<sup>61</sup>

No próprio enredo de *The Opposite House*, é relatada a relação da Santería com os orixás:

The Orishas came into Cuba on the ships of 1500, which were built as temporary coffers for black gold. The Yoruba gods discovered their Cuba in the dark, hidden in bigger emergencies and cries of warning as patrol ships tried to intercept the cargo. The gods were hidden in the fear of being drowned. They were hidden in the unseen smack, smack of the next man's head on the ship's boards as he tried to damage his brain and decrease his market value. The gods were not afraid, but they wept. On arrival, the Orishas became beloved in secret. Slaves had to be catholic and obedient or they'd be killed, or worse. (OYEYEMI, 2007, p. 24).<sup>62</sup>

Oyeyemi representa as divindades iorubás junto dos povos escravizados nos porões dos navios negreiros. A violência da escravidão era tão severa, que os próprios orixás encontravam-se em uma posição de impotência, pois nada poderiam fazer para livrar os sujeitos daquele sofrimento. Contudo, mesmo de mãos atadas e com medo, as divindades acompanhavam seus filhos até o trágico destino.

Já situados na América, os escravizados usaram de sua sabedoria e de estratégias de resistência para preservar a ligação ancestral com a cultura iorubá:

The slaves in Cuba learnt to recognize their gods when they saw ripped white bed sheets, forked scraps of wood, overturned tin buckets. These things marked places where mass could be celebrated. If you still knew who you were, you had to keep it a secret. The gods hid among the saints and apostles and nobody perceived them unless they wanted to; it didn't take as much people had thought for Catholicism and Yoruba to fuse together. The saints intercede for us with God, who must despise us to let us suffer so. The Orishas intercede for us with Olorun who, being a darker side of God,

<sup>61</sup> Em Cuba, onde a Santería se originou, os iorubás ficaram conhecidos como Lucumi, uma palavra que significa “amizade”. Alguns pesquisadores acreditam que este termo é derivado de *akumi*, que significa “Eu sou Aku”. Em Serra Leoa, onde os iorubás também são encontrados, eles são conhecidos como Aku. Isto pode indicar que os iorubás que foram trazidos a Cuba vieram de Serra Leoa. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003, p. 21, tradução nossa).

<sup>62</sup> Os orixás entraram em Cuba nos navios de 1500, os quais foram construídos como cofres temporários para o ouro negro. As divindades iorubás descobriram sua Cuba no escuro, escondidos em grandes emergências e gritos de advertência enquanto navios de patrulha tentavam interceptar a carga. As divindades estavam escondidas por medo de serem afogadas. Elas estavam escondidas nos golpes invisíveis, nas batidas das cabeças dos companheiros nas pranchas do navio enquanto tentavam machucar seus próprios cérebros e diminuir seu valor de mercado. As divindades não estavam com medo, mas choravam.

Na chegada, os orixás tornaram-se adorados em segredo. Os escravizados tinham que ser católicos e obedientes ou eles seriam mortos, ou coisa pior. (OYEYEMI, 2007, p. 24, tradução nossa).

possible despises us more. A painting of a saint welling holy tears and the story of an Orisha teach you the same thing – if you cry for someone, it counts as a prayer. (OYEYEMI, 2007, p. 24-25)<sup>63</sup>

Com o passar do tempo, embora surgida como estratégia de resistência, a Santería incorporou figuras cristãs como Jesus Cristo, a Virgem Maria e outros santos que passaram a desempenhar funções e eram, agora, interpretados a partir da magia e dos rituais iorubás. Repleta de rituais e cerimônias em homenagem às divindades iorubás, a Santería obrigava os escravizados a praticar sua religiosidade em segredo, com frequência entre as matas e longe dos olhares dos brancos.

Para a Santería, o mundo está dividido em dois, sendo que o lado bom é dominado pelos orixás, e o ruim pelos ajogun – espíritos malignos que lutam contra a humanidade. A existência dos ajogun, todavia, não deve ser desprezada uma vez que é de suma importância para manter o equilíbrio e a harmonia na vida. Também, na Santería existem sacrifícios de sangue, mas somente em ocasiões especiais, já que o sangue, enquanto essência de vida, não deve ser derramado sem motivo. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003).

Um dos líderes espirituais da Santería é o santero, pessoa que realiza as perguntas aos orixás por meio do jogo do dilogun ou búzios. O sacerdote ou sacerdotisa são escolhidos pelos próprios orixás, visto que para cidadãos não iniciados, seria perigoso receber ou ter contado com forças espirituais tão poderosas. Por outro lado, existem os babalaôs, pais espirituais capazes de ter visões:

The Babalawo uses two forms of divination. The most common one is known as the opele (pronounced okuele'), and is a long chain with eight equidistant medallions made of coconut rinds. The other is used only during initiations and to determine who is the ruling orisha of an individual. It is called the Table of Ifa (opon-1 fa in Yoruba) and is composed of a wooden tray upon which the babalawo sprinkles a secret powder known as ye fa. On this powder the babalawo draws a series of vertical lines that he then interprets

<sup>63</sup> Os escravizados em Cuba aprenderam a reconhecer suas divindades quando viram lençóis brancos rasgados, pedaços de madeira bifurcados e baldes de lata virados. Essas coisas marcaram lugares onde a missa poderia ser celebrada. Se você ainda sabia quem você era, tinha que manter isso em segredo. As divindades se escondiam entre os santos e apóstolos e ninguém os percebia a menos que quisessem; não demorou tanto quanto as pessoas pensavam para o catolicismo e a cultura iorubá se fundirem. Os santos intercedem por nós com Deus, que deve nos desprezar para que soframos. Os orixás intercederam por nós com Olorun que, sendo um lado mais sombrio de Deus, possivelmente nos despreza ainda mais. A pintura de um santo derramando lágrimas sagradas e a história de um orixá ensinam a mesma coisa - se você chora por alguém, isso conta como uma oração. (OYEYEMI, 2007, p. 24-25, tradução nossa).



according to a series of versicles known as *oddu*. Both the santero and the babalawo share the most common of the divination systems of Santería. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003, p. 30).<sup>64</sup>

Similar às demais religiões cristãs, a Santería é considerada uma religião monoteísta, pois cultua um único deus, Olodumaré, criador de tudo o que existe. Os orixás não são considerados deuses, mas sim uma forma de “espíritos protetores”. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003).

Ao longo do tempo, com a independência da colônia espanhola, a conquista da abolição pelos escravizados e a difusão e fortalecimento do culto de raízes africanas pelo território cubano, até mesmo os colonizadores brancos passaram a acreditar e participar das cerimônias de iniciação (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003). Seja pelo percurso de resistência percorrido pelos ex-escravizados para manter viva a tradição africana, seja pela aquisição de direitos e normalização da Santería em território cubano, o povo preto conseguiu persistir e continuar o vínculo espiritual de seus antepassados.<sup>65</sup>

A herança da religião afro, nessa perspectiva, é um fenômeno cultural e espiritual que se baseia fortemente na tradição oral. Desde os escravizados nos navios, até os cidadãos livres em Cuba, todos receberam os fragmentos da tradição iorubá por meio da narrativa oral. Enquanto processo de transmissão e reelaboração, a tradição interagiu com novos pensamentos e se tornou tradição espiritual no Novo Mundo.

Neste viés, a Santería pode ser considerada uma religião porque diz respeito a uma instância posterior ao mito, uma vez que surge como tentativa de desvendá-lo por meio da repetição de conhecimentos e dogmas espirituais. A participação do sujeito na sabedoria religiosa se dá pela participação de uma escola formativa em

---

<sup>64</sup> O babalaô usa duas formas de adivinhação. A mais comum é conhecida como *opele* (pronunciada *okuele*), e consiste em uma longa corrente com oito equidistantes medalhões feitos de cascas de coco. A outra é usada somente durante as iniciações e para determinar qual é o orixá que rege um uma pessoa. Esta segunda forma de adivinhação é chamada de Mesa de Ifá (*opon-1 fa* em iorubá) e é composta de uma bandeja de madeira sobre a qual o babalaô espalha um pó secreto conhecido como *ye fa*. Neste pó o babalaô desenha uma série de linhas verticais que ele então interpreta de acordo com uma série de versículos conhecidos como *oddu*. Tanto o santero quanto o babalaô compartilham dos mesmos sistemas de adivinhação da Santería. (GONZÁLEZ-WIPPLER, 2003, p. 30, tradução nossa.).

<sup>65</sup> Ainda assim, conforme o Relatório da Liberdade Religiosa em Cuba (2018), a organização católica ACN - Aid to the Church in Need denuncia a falta de liberdade religiosa em Cuba e incidentes de violência e intolerância em relação às religiões praticadas na ilha. A organização delata o fato de que é criminalizado o “abuso de liberdade religiosa” e de que líderes religiosos são perseguidos e censurados. (ACN, 2018).

que o seguidor é “iniciado”, isto é, se prepara para acessar o “conhecimento superior”. A iniciação “[...] permite ultrapassar o conhecimento vulgar dos valores a que a sociedade se agarra, aprofundando o seu porquê. Assim, o cidadão deixa de ser um errante, [...] torna-se um homem total, conhecendo [...] até a sua origem.” (AGUESSY, 1980, p. 124). Além disso, a prática religiosa africana constitui um conhecimento valioso, uma vez que é a expressão dos valores tradicionais que sustentam a vida em comunidade.

A criação de uma comunidade tradicional negra no além-mar é tarefa desempenhada, sobretudo, pelo culto aos orixás, que ligam o sujeito negro espiritual e culturalmente ao povo iorubá. Enquanto participantes da narrativa mítica, os orixás ajudam a representar a complexidade simbólica do povo negro e a profusão de elementos que compõem sua forma de traduzir a realidade e significá-la a partir de um olhar tradicional oralizado. O modo único como relacionam o mundo espiritual com o cotidiano é característica que acompanha o praticante da Santería ou do culto iorubá aonde quer que ele vá, pois seus pais, os orixás, os acompanham sempre.

Na obra *The Opposite House* os orixás possuem um importante papel na narrativa porque não apenas remetem ao passado escravocrata cubano, como também somam para a significação de uma realidade exterior e comum ao sujeito afro-mítico-diaspórico independente do seu múltiplo pertencimento às várias possibilidades existentes no sistema cultural do atlântico negro.

### 3.3 A CASA DE IEMANJÁ É A MORADA DE MUITOS

O laço com Cuba é de tal maneira poderoso e presente na vida de Maja, que a autora Helen Oyeyemi representa, em um enredo paralelo à narrativa, os acontecimentos que permeiam o percurso da orixá Iemanjá e que se refletem nas vivências da protagonista. Muito cultuada em Cuba e no Brasil por meio da Santería, Candomblé, Umbanda entre várias outras religiões de matriz africana, a orixá é reconhecida como

[...] a senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura [...] É uma das mães primordiais e está presente em muitos mitos que falam da criação do mundo. (PRANDI, 2018, p. 22).

Dada a importância da orixá, trazemos abaixo algumas imagens que a representam:



Figura 2 Altar à Iemanjá, orixá africano das águas e da maternidade. Sua equivalência, no Catolicismo, é Nossa Senhora dos Navegantes. Fonte da imagem: <<https://br.pinterest.com/pin/423127327461871642/>> Acesso em: 21 jun. 2020.



Figura 3 Nossa Senhora de Navegantes. Santa das tempestades e rios. Foi trazida ao Brasil pelos navegadores portugueses. Fonte da imagem: <<http://www.diocesemontenegro.org.br/noticias/2018/02/comunidades-celebram-nossa-senhora-dos-navegantes/>> Acesso em: 22 jun. 2020.



Figura 4 Iemanjá. Escultura em gesso, medidas 125x35 cm, de 1971 do Artista Plástico Nigeriano Abayomi Barber, parte do acervo da National Gallery of Art, Nigeria (NGA). Foto disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Iemanjá%C3%A1#/media/Ficheiro:Yemoja\\_Abayomi\\_Barber](https://pt.wikipedia.org/wiki/Iemanjá%C3%A1#/media/Ficheiro:Yemoja_Abayomi_Barber)> Acesso em 23 jun. 2020. 90

Acima podemos ver, na figura 2, um altar em reverência à orixá e elementos que fazem sua menção, como conchas, barcos e adornos. Na imagem 3, temos uma foto de Nossa Senhora de Navegantes, santa católica das águas e dos pescadores que, no processo de tradução da Santería, passou a desempenhar a função de Iemanjá. Na figura 4, podemos observar uma estátua que representa Iemanjá a partir do olhar “tradicional” de um artista nigeriano. Entendemos por “olhar tradicional” a representação da orixá sem a influência que a diáspora causou sobre sua interpretação a partir do contato com novas culturas.

A fim de alocar a potência espiritual da orixá, a narradora de *The Opposite House* localiza as ações que envolvem a princesa do mar em um enredo paralelo, de local não definido, como uma espécie de limbo espiritual, onde o encadeamento das ações e do tempo não é lógico nem linear. Desde o início da história, a narradora conta os acontecimentos da orixá Yemaya, que se encontra na “*somewherehouse*” - a entrecasa:

Sometimes a child with wise eyes is Born.  
 Then some people will call that child an old soul.  
 That is enough to make God laugh. For instance there is **Yemaya Saramagua, who lives in the somewherehouse.**

A somewherehouse is a brittle tower of worn brick and cedar wood, its roof cradled in a net of brushwood. Around it is a hush, the wrong quiet of woods when the birds are afraid. The somewherehouse is four floors tall. The attic is a friendly crawl of linked rooms, aglister with brilliant mirrors propped against walls and window ledges. On the second floor, rooms and rooms and rooms, some so tiny, pale and clean that they are no more than fancies, sugar-cubed afterthoughts stacked behind doorways. **Below is a basement pillared with stone. Spiders zigzag their gluey webs all over the chairs. The basement's back wall holds two doors. One door takes Yemaya straight out into London and the ragged hum of a city after dark. The other door opens out onto the stripped flag and cooking-smell cheer of that tattered jester, Lagos – always, this door leads to a place that is floridly day.** (OYEYEMI, 2020, p.1, grifos nossos).<sup>66</sup>

Inicialmente, a casa apresenta uma simbologia muito profunda enquanto espaço de significação para a “morada” da orixá Yemaya que, posteriormente, no capítulo 4, servirá como metáfora que posiciona a identidade desterritorializada de Maja. Conforme o teórico francês Gaston Bachelard na obra *A poética do espaço* (1993), a casa é um espaço físico e imaginado, sendo que ela constitui um lugar de memória e pertencimento. O sujeito, enquanto habitante ou pertencente a determinado lugar, quando longe deste, tende a regressar às suas origens, materializadas pela “casa”, que pode não necessariamente constituir uma construção física, mas sim um estado de pensamento relacionado ao espaço assim interpretado como lócus habitacional.

Em relação à ideia comum de casa composta por uma construção física com telhado, sótão, quartos e porão, Bachelard (1993) aponta para o aspecto da

---

<sup>66</sup> Às vezes, uma criança com olhos sábios nasce.

Então, algumas pessoas vão chamar aquela criança de uma ‘velha alma’.

É o suficiente para fazer Deus rir. **Yemaya Saramagua, por exemplo, vive na ‘casa em algum lugar’.**

Uma entrecasa é uma torre frágil de tijolos desgastados e madeira de cedro, com teto trançado por madeiras. Ao redor dela é silêncio, o silêncio estranho das madeiras quando os pássaros estão com medo. A entrecasa tem quatro andares de altura. O sótão é um emaranhado suave de quartos ligados, cintilantes com espelhos brilhantes colocados nas paredes e bordas das janelas. No segundo andar, salas, salas e mais salas, algumas tão pequenas, pálidas e limpas, que são não mais do que imaginação, pensamentos tardios sob a forma de cubos de açúcar empilhados atrás das portas. **Abaixo, há um porão com pilares de pedra. Aranhas fazem um zig-zag com suas teias pegajosas por cima das cadeiras. A parede de trás do porão tem duas portas. Uma porta leva Yemaya direto para Londres e um zumbido áspero de uma cidade depois do escurecer. A outra porta abre direto para a bandeira listrada e a alegria do cheiro de comida sendo preparada daquele bobo da corte esfarrapado, Lagos – esta porta conduz, sempre, para um lugar que é dia em flor.** (OYEYEMI, 2007, p. 1, tradução nossa, grifos nossos).

racionalidade do telhado em relação à irracionalidade do porão. No caso de *The Opposite House*, podemos perceber que a racionalidade é, por um lado, um aspecto frágil, uma vez que é coberta apenas de “madeiras entrelaçadas” e, por outro, que acompanha o estado de desgaste físico e temporal da construção, feita de “tijolos desgastados”. Apesar da degradação, a *entrecasa* possui um labirinto de quartos e um sótão brilhante; seu entorno é feito de silêncio, como se existisse por si só no imaginário, no inconsciente ou no mundo espiritual.

Por outro lado, a *entrecasa* tem uma base sólida de pedras sobrepostas. Este lugar protegido dá sustentação a todo o restante da construção, entretanto, possui a significação mais “fluida” dentro da poética do espaço elaborada por Bachelard. Conforme o teórico, o “porão é, em primeiro lugar, o ser *obsuro* da casa, o ser que participa das potências subterrâneas. Sonhando com ele, concordamos com a irracionalidade das profundezas.” (BACHELARD, 1993, p. 209, grifo do autor).

Apesar de irracional, o porão da casa em *The Opposite House* possui uma base segura, protegida, demonstrando que o alicerce da construção é firmado contraditoriamente na matéria fluída, por vezes indecifrável, mas que garante a possibilidade da habitação existir no campo imaterial. Sendo que o contraditório é o que sustenta a casa: em seu ambiente podem ser encontradas teias de aranha, que podem simbolizar o contato com a ancestralidade e o entrelaçamento da memória; e o porão, na *entrecasa*, funciona como acesso à matéria simbólica profunda, que possibilita a Yemaya estabelecer conexão com a trajetória fluída de Maja desde a África, passando pela América, até chegar à Europa.

Na parede do fundo do porão estão duas portas que conduzem a direções opostas – Lagos e Londres, e que colocam a orixá Yemaya em uma posição específica: muito mais do que optar em seguir um ou outro caminho, Yemaya desempenha a função de conectar espaços que física e geograficamente não podem habitar o mesmo tempo. Partindo do fato de que uma porta a leva à África, e a outra à Europa, a orixá está diante de dois destinos ou de dois lugares com os quais a protagonista Maja tem ligação: a Inglaterra é o país que habita atualmente, fruto da migração de sua família; por outro lado, a abertura para Lagos revela o início de todo o percurso escravista e as raízes ancestrais da personagem com a Nigéria. Esta indecisão entre seguir um caminho ou outro pode revelar a provável localização “física” da orixá que, estando em Cuba, metaforicamente onde faz morada, tenta conciliar o conflito de portas, culturas e países.

Outro aspecto a ser ressaltado no porão é o escuro que o preenche. A escuridão da profundidade é o que garante a livre possibilidade do mito existir e de determinados acontecimentos serem possíveis no mundo do silêncio ou espiritual, tais como quando é narrado o fato de que Aya frequentemente recebia visitantes “especiais” na *entrecasa*, em Cuba. Certa vez, recebeu um homem bêbado que desejava ser curado. Na ocasião, Aya foi sequestrada por este homem e levada para um lugar próximo dali. Estranhamente, na descrição do ambiente, constava a presença de um baobá, árvore improvável para a América Latina não fosse a possibilidade das coisas no mundo intangível. De qualquer forma, Yemaya disse que o homem sofria de sede, ele começou a chorar e ela regressou à *entrecasa*. Os pedidos de ajuda continuaram por muito tempo. Visitantes que vinham em busca de ajuda da mãe de Aya encontravam na filha o auxílio para problemas menores.

Seguindo o enredo não linear, aparecem também outros “habitantes” da *entrecasa*. Estando grávida, a mãe de Aya recebia ajuda, ou “incorporava” o espírito de Proserpine – uma deusa romana da agricultura e fertilidade, tendo sua equivalência, na cultura grega, como Perséfone. Na construção moravam, também, os Kayodes, inquilinos que viviam no terceiro andar e que passam o dia cantando. Na cultura lorubá, Kayode é nome próprio que significa “aquele que traz alegria”.<sup>67</sup>

Em outra oportunidade, enquanto caminhava em Havana, pelo bairro de La Regla, admirando as belezas da cidade, Aya foi ao encontro de um relojoeiro. Perdido entre relógios, peças e poeira, surgiu o homem que tinha o sotaque de um cubano, embora afirmasse não ser dali. Quando a viu, o homem entregou a Aya um punhado de sementes: “One day, not now, they’ll grow for you, and show you what is it that you most desire. Remember, won’t you?” (OYEYEMI, 2007, p. 91).<sup>68</sup> O homem acrescentou que aquelas eram sementes mágicas e que já haviam realizado o sonho de outra mulher antes dela: sendo estéril, a mulher queria ter filhos, então plantou as sementes do relojoeiro e crianças começaram a nascer da terra.

No decorrer do enredo fragmentado, é possível perceber que Yemaya passa a temer Proserpine, que veio até a *entrecasa* por meio da porta de Londres. Na tentativa de fugir dela, Aya corre justamente para a porta de onde a deusa romana

---

<sup>67</sup> TODO PAPÁS. Significado Kayodes. Disponível em: <https://www.todopapas.com.pt/nomes-do-bebe/nomes-nino/kayode>. Acesso em: 01 jul. 2020.

<sup>68</sup> Um dia, não agora, elas crescerão para você e te mostrarão o que você tanto deseja. Você vai lembrar, não vai?” (OYEYEMI, 2007, p. 91, tradução nossa).



saiu. Aya havia escapado de Proserpine porque acreditava que essa não apenas desejava seu mal, como havia tomado o lugar de sua mãe. Em Londres, porém, a orixá fica doente e perdida, e deseja regressar. Quando regressa à *entrecasa*, tudo parece estar bem. Mama (que agora tem mãos brancas, as mãos da deusa Proserpine) colocou a casa em ordem: tirou os espelhos do sótão, tirou a poeira esquecida, ajeitou os quartos. Tudo estava bem até o momento em que Aya descobre que os três Kayodes estavam, na verdade, mortos. Furiosa, Yemaya ataca Proserpine e a acusa de tê-los matado. A deusa romana, porém, explica que eles morreram de fome:

[...] Because while Aya was gone through the London door, the Kayodes began starvation. But they didn't know what the feeling was – they didn't know that ache meant 'eat'.  
Proserpine cooked for them, so many desperate meals: she cooked amala and ewedu, eko, moin-moin, bisteca, ajiaco, fish and chips. (OYEYEMI, 2007, p. 245).<sup>69</sup>

Apesar dos esforços, os Kayodes apenas cheiravam a comida e diziam que ela deveria ser dada a alguém que realmente necessitava se alimentar. Isso acontecia porque o alimento dos três não era de ordem física, mas sim de ordem espiritual; a presença de Yemaya era o que os mantinha vivos.

Na próxima cena, Proserpine encontra-se enforcada no sótão. Em seguida, Aya desce até o porão e ateia fogo na casa enquanto observa as labaredas que sobem pouco a pouco pela escada até o sótão:

Fire climbs the stairs.  
There is more time, but not much.  
If you are lucky, you lose a mother to get another.  
If you are lucky, you shed a body to climb inside another.  
Sometimes a child with wise eyes is born. And some people will call that child an old soul. And that is surely enough to make God laugh. (OYEYEMI, 2007, p. 252).<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> [...] Porque enquanto Aya havia ido pela porta de Londres, os Kayodes começaram a passar fome. Mas eles não sabiam o que era aquele sentimento – eles não sabiam que aquela dor significava 'comer'.  
Proserpine cozinhou para eles várias refeições desesperadas: amala e ewedu, eko, moin-moin, bisteca, ajiaco, fish e chips. (OYEYEMI, 2007, p. 245).

<sup>70</sup> O fogo sobe as escadas.  
Ainda há tempo, mas não muito.  
Se você tem sorte, você perde uma mãe para ganhar outra.  
Se você tem sorte, você deixa um corpo cair para entrar em outro.



Terminar a narrativa de Yemaya Saramagua com a menção à profecia inicial do nascimento de uma criança de alma anciã é o ponto chave da forma elíptica da tradição africana presente no romance de Oyeyemi. O fogo enquanto elemento tradicional de força e transmutação, assim como a relação corpórea e ancestral do corpo compartilhado entre mãe e filha é aspecto evidente da importância da tradição oral na gênese da realidade mítica representada pela escritora. Neste ponto, as histórias de Yemaya Saramagua e Maja Carmen Carrera se cruzam, é quando o leitor consegue perceber que são duas partes de uma mesma personagem e que possuem pontos em comum: a conexão do nome, já que Maja é a abreviação de Yemaja, que é o nome em espanhol para a versão iorubá Yemaya. Além disso, Maja está grávida, e Yemaya é a orixá da fertilidade. O sobrenome Saramagua também soma para a relação das duas: é pela água, de Saram**agua**, que ambas se conectam, pela água do oceano, localização da orixá e fronteira líquida que separa-conecta Maja dos locais aos quais pertence.

Ainda na perspectiva de que a água é elemento de conexão entre as personagens, destaca-se que, em determinada ocasião, Chabella, que era babalaô, entra em transe e começa a trazer informações do lado de *lá* ao som dos tambores sobre Yemaya:

[...]

Water is an unhappy eye. Alone it lives, wishing it were blind. Look into water; it will look back at you, and it will tremble. Yemaya Saramagua is her father's eye; she watches the earth for him. Her own eyes, though, are shy. Orisha of water, she could drown the world in a flood if she wanted to, but she has never been in love. (OYEYEMI, 2007, p. 108-109).<sup>71</sup>

A água é uma força poderosa, porém traiçoeira. Ao mesmo tempo em que possui domínio sob a forma líquida, Yemaya não consegue esconder o vazio que tanta fluidez pode produzir. Enquanto espelho, a mesma água que serve para

---

Às vezes, uma criança com olhos sábios nasce. E algumas pessoas dirão que aquela criança tem uma alma velha. E isto, com certeza, é o suficiente para fazer Deus rir. (OYEYEMI, 2007, p. 252, tradução nossa).

<sup>71</sup> [...] A água é um olho infeliz. Sozinho, ele vive, desejando ser cego. Olhe para dentro d' água; ela olhará de volta para você e tremerá. Yemaya Saramagua tem os olhos de seu pai; ela observa a terra pelos dele. Seus próprios olhos, no entanto, são tímidos. Orixá da água, ela poderia afogar o mundo em uma inundação, se quisesse, mas nunca esteve apaixonada. (OYEYEMI, 2007, p. 108-109, tradução nossa).

produzir o reflexo e fazer com que a orixá olhe para dentro de si é, ao mesmo tempo, o elemento que afasta Maja de sua terra natal, Cuba.

O duplo gume da água, enquanto barreira que afasta e aproxima o sujeito de suas origens, é aspecto que transcende o espaço-tempo. Dentro do sistema cultural do triângulo atlântico negro, constituído, no caso, pelos territórios de Nigéria, Cuba e Inglaterra, a força que consegue extrapolar as os cursos lineares da história é o mito – forma circular que rompe o ângulo binário do triângulo.

### 3.4 O QUARTO LADO DO TRIÂNGULO

A ruptura com a geometria é uma metáfora criada para explicar o conflito e a vivência de eventos ditos sobrenaturais pela protagonista Maja. Ao descobrir-se grávida do companheiro Aaron, que é médico, judeu, branco e nascido em Gana, Maja começa a “viver em dois mundos”, isto é, entre a realidade e o limbo, que é por nós chamado de quarto lado do triângulo.

Por diversos momentos, durante a narrativa, Maja tem ataques histéricos; quando isso ocorre, o enredo sofre cortes abruptos e trechos fragmentados das vivências de Yemaya Saramagua na *entrecasa* passam a ser narrados. Acreditamos que tanto a personagem é *transportada* ou se conecta com a narrativa mítica, como vivencia fatos ditados pela profecia, como por exemplo, o fato do nascimento de uma criança. Em todo caso, Maja é levada até a casa de *lá*, metáfora presente, inclusive, no título da obra *The Opposite House – A casa do lado de lá*<sup>72</sup>. Quando em análise minuciosa, questiona-se: mas onde exatamente se localiza este lá? Fica em Cuba? Na Nigéria? Na Inglaterra? No oceano?

Este lugar é chamado de *somewherehouse* – a casa em algum lugar, a *entrecasa*, que tem relação com os três países com os quais Maja tem ligação. Quando é transportada, então, para esse espaço, a protagonista está, na verdade, se religando ao passado cubano e escravista que marcou a história de sua família e redescobrimdo a triangularidade dos movimentos que a levaram até Londres. Maja não faz visitas a uma casa estranha, que pertence a um desconhecido; ela própria é parte da casa de além-mar, da casa da orixá Yemaya, que muito mais do que uma casa de telhado e paredes, constitui uma casa líquida no fundo do mar azul. Assim,

---

<sup>72</sup> Tradução nossa.

ambas são colocadas em relação pelo triângulo - figura de conexão e entrelaçamento de histórias e narrativas.

A casa, nesta perspectiva, se faz sobre as águas e é construída e reconstruída à medida que o sujeito imagina e se conecta com sua história ancestral. Tanto a construção, quanto a ação de habitá-la, são mediadas por aquilo que Bachelard (1993) destaca sobre a casa – mais do que uma construção física, a habitação de uma pessoa é um aparato imaterial construído, imaginado e sonhado cotidianamente.

A conexão ou transporte para essa experiência de realidade, entretanto, só é possível pela ação da narrativa mítica. O mito é o responsável pela significação ambígua dos episódios de histeria da protagonista e pela criação de um espaço não palpável, em que tudo é possível, o caos é natural e as divindades adquirem formas humanas. Na tentativa de abrigar este entrelugar na experiência do triângulo, inserimos o círculo enquanto representante do mito que servirá para explicar a multipertença do sujeito pós-colonial, como pode ser observado abaixo:



Figura 5 A narrativa mítica, de forma circular, conectando culturas de além-mar. Elaborado pelo autor a partir de: <<https://www.coladaweb.com/mapas/mapa-mundi>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

Este espaço que pode ser entendido como de ordem espiritual, imaginária, física ou onírica, é a sintetização de complexos movimentos de migração, tráfico

escravista, exílio e diáspora. Tais movimentos têm como ponto em comum o mito como característica fundante, já que os movimentos de deslocamento humano envolvem a produção e ressignificação de narrativas. No caso da obra *The Opposite House*, em que há referência ao passado escravista, estas narrativas estão ligadas principalmente à tradição oral africana da cultura iorubá e ao culto aos orixás.

A menção e perpetuação do mito no imaginário independente do lugar habitado pelo sujeito diaspórico se deve ao fato de que a narrativa mítica é fonte da “força vital”, elemento ancestral que não apenas os ajuda a manter conexão com seus antepassados escravizados, como também garante a unidade dos elementos que fazem parte da realidade africana, organizada a partir da vida em comunidade com o cosmos. Como descrição do que significa esta “força vital”, Aguessy (1980), explica a existência de:

Diferentes níveis de existência e diferentes seres encontram-se unidos pela “força vital”. Esses diferentes seres são: o Ser supremo, os seres sobrenaturais (ídolos e espíritos), as almas dos defuntos (antepassados próximos dos homens), os homens vivos, o universo vegetal, mineral e animal e o universo mágico.

Nesta perspectiva, tudo se passa como se o mundo pudesse ser representado por um triângulo que mostrasse: 1) no topo e por fora, o *Ser supremo*; 2) na base, os *poderes mágicos inferiores*; 3) nos dois outros lados, os *seres sobrenaturais*, por um lado, e *antepassados*, por outro; 4) por dentro, o *homem*, representado no interior de um círculo rodeado por todos os lados pelo *universo material*.

Assim se apresenta o esquema de mundo onde o universo, a vida e a sociedade estão inextricavelmente ligados e simbioticamente unidos. (AGUESSY, 1980, p. 98-99, grifos do autor).

À medida que se conecta com a força vital do mito, o sujeito passa a ter contato com outros seres que se unem por esse poder, são eles: as divindades, as almas dos desencarnados, assim como as outras formas de vida que compõem o universo africano, como: as plantas, os animais e a própria terra. Por outro lado, o sujeito que tem a força do mito agindo sobre seu corpo acessa diferentes níveis de conhecimento, tendo em si a energia dos seres superiores, dos poderes inferiores, da mágica em si e do conhecimento dos antepassados. No centro deste emaranhado de saberes, influências e narrativas míticas de transmissão de africanidade se encontra o indivíduo pós-colonial, uma entidade complexa e atravessada por eventos caóticos de convivência com aspectos, por vezes, inconciliáveis, como nascimento e morte, ou como o estabelecimento de relações com a vida da natureza, com a Força Criadora e com os saberes mágicos.

Por conseguinte, a diáspora da personagem Maja na obra não é apenas física, mas, sobretudo, mítica e espiritual, o que causa, de certa forma, a reconfiguração da espiral de transmissão do mito pelo sujeito afro-mítico-diaspórico. Conforme Colombres (2006), o mito constitui uma estrutura cultural circular porque não apenas reflete o modo de pensamento dos povos tradicionais, apoiado na organicidade e sintonia com o ambiente, como também é esférico porque está em constante retomada, reelaboração e transmissão para novas gerações. Este processo de preservar a ligação com a ancestralidade africana, na obra, acaba, por criar uma forma de conexão singular na obra *The Opposite House*, permitindo que a personagem habite, ao mesmo tempo, mais do que uma casa em três diferentes países em um percurso cultural com um incontável número de diálogos culturais.

Assim, a representação específica da realidade ligada à experiência diaspórica negra por meio da tradição oral mítica é esquematizada na figura a seguir:

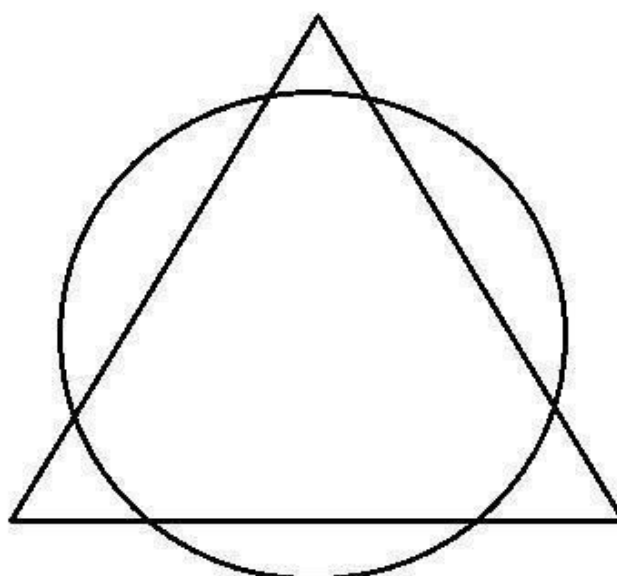


Figura 6 Quarto lado do triângulo. Metáfora criada para expressar o papel do mito e da tradição oral no processo diaspórico atlântico negro. Fonte: o autor. (2020).

Mesmo inserido nos fluxos migratórios contemporâneos subsequentes à colonização, o sujeito pós-colonial não consegue desvencilhar-se do laço que caracteriza sua *multipertença*, seja ela cultural ou geográfica, fazendo com que leve

consigo, onde quer que esteja, a forma como pensa e se relaciona com o espaço que o cerca, assim como as histórias de seus ancestrais, seus mitos, seus deuses e os elementos sagrados de sua cultura. A múltipla possibilidade de localização acaba por caracterizar, da mesma forma, a complexa identidade deste indivíduo.

Orientada a partir de diferentes culturas, territórios, línguas e processos históricos, no caso, a escravidão e o exílio, a identidade do sujeito pós-colonial configura um processo ambíguo e, por vezes, como no caso do corpus deste trabalho, uma questão conflitante e traumática, conforme é abordado no capítulo a seguir.

## 4 ROMPENDO A GEOMETRIA, REDESENHANDO O TRIÂNGULO: RABISCOS DE IDENTIDADE NA PÓS-COLONIALIDADE

### 4.1 TRANSCULTURAÇÃO E HIBRIDISMO: IDENTIDADES CULTURAIS EM CONTATO

*Um misto/De encantamento/E magia/ Estreita o  
laço/Ancestral /Com a Mãe África/Bendita.  
No toque/Do tambor/Ressoam/As  
matizes/Negras/Da nossa  
cultura/Abençoada/Pelos Orixás/E fortificada/ Pela  
nossa resiliência.  
Persistimos na luta cotidiana/Abrindo  
espaços/Como guerreiros nagôs/Herdeiros/De um  
passado/Mas focados/Em um belo futuro.  
Asê! (Lílian Rose Marques da Rocha,  
“Ancestralidade”, 2016, p. 122).*

Partindo da afirmação de que a América é um território afro-indígena-diaspórico, iniciamos realizando um debate sobre a formação identitária a partir de Fernando Ortiz, teórico latinoamericano fundador dos estudos afrocubanos. Apesar de ter iniciado sua carreira nas ciências criminais, Ortiz destacou-se pela inovação e atualização de material científico-cultural sobre os afro-descendentes na ilha caribenha. Embora em suas primeiras publicações estabelecesse uma linha determinista entre a criminalidade em Cuba e as “práticas culturais primitivas” dos povos pretos, Ortiz acabou por abandonar a perspectiva positivista de análise dos sujeitos negros e adotou um posicionamento cultural dialogado. O auge desta mudança de ponto de vista resultou em uma de suas obras mais importantes - *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1987), livro em que cunha o termo “transculturação”, que se torna conceito-chave para entender a gênese identitária dos povos negros não apenas em Cuba, mas em boa parte do Caribe.

Como forma de explicar as múltiplas gêneses culturais e movimentos de imigração que Cuba recebeu, o teórico cria uma espécie de prosa poética em que brinca com a significação de dois elementos tão presentes no universo cubano, como o tabaco e o açúcar. Segundo Beird (2019),

As duas atividades econômicas principais, a produção de tabaco e de açúcar, são analisadas em termos das técnicas, mão de obra e

comercialização e como formadoras de dois universos contrastantes e ao mesmo tempo paralelos. O tabaco nativo é associado ao trabalho livre, à pequena propriedade, ao artesanato, à autonomia e à liberdade. Ao passo que o açúcar, um produto estrangeiro, é associado à escravidão, ao latifúndio, ao absenteísmo, à opressão, à produção em massa e ao capitalismo internacional. Por meio de uma argumentação histórica, Ortiz demonstra como a produção do tabaco e do açúcar para exportação moldou de forma única a sociedade cubana, entrelaçando-a com o restante do mundo por meio de um fluxo de trocas que incidiram tanto sobre Cuba quanto sobre diversos povos que de algum modo mantiveram contato com a ilha. (BEIRD, 2019, p. 35).

Além disso, o açúcar representa uma mudança na ilha no sentido de introdução de novas culturas advindas da Europa, da América do Norte e da África, que alteraram não somente as práticas sociais da ilha, como deram início ao processo de culturas em trânsito que deram origem à formação da “transculturização”. O tabaco, por sua vez, foi ressignificado e perdeu sua simbologia indígena natural de cura e atividade religiosa, passou a ser combatido pela Igreja católica e virou produto de consumo individual (BEIRD, 2019). Tanto o elemento estrangeiro que chega à ilha e domina todos os setores (o açúcar, o branco), quanto o nativo traduzido (o tabaco, o indígena), somam-se para compor o complexo cubano, permeado de misturas e movimentos que tornam a identidade do país e de seu povo um processo transcultural. Por transculturização,

Ortiz objetivava superar as limitações do conceito de aculturação corrente na antropologia anglo-saxônica, uma vez que ela concebia a mudança em um só sentido, ou seja, como aquisição integral de uma cultura diferente, processo no qual uma cultura menos potente seria assimilada pela mais potente. Em contrapartida, o cubano entendia que a perda de uma cultura era um fenômeno de parcial desculturação das diversas partes envolvidas, assim como a mescla resultante do contato gerava um novo fenômeno, a neoculturação. (BEIRD, 2019, p. 35).

Desta forma, no capítulo “Del fenómeno social de la ‘Transculturación’ y de su importancia en Cuba, da obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1987), o autor propõe pensar a cubanidade não mais a partir de conceitos binários e nem enquanto substituição de uma cultura por outra, mas sim na formação de uma cultura “[...] que articula a história das relações interétnicas aos fenômenos econômicos, políticos, sociais e culturais” (BEIRD, 2019, p. 36) de Cuba. O trabalho intelectual de Ortiz com a transculturização permitiu enxergar Cuba além dos limites físicos da ilha e ampliá-la na rede de relações estabelecidas com outros povos que estão em permanente fluxo por meio da água. (BEIRD, 2019).



Ortiz propõe, com a transculturação, entre outros objetivos, combater o racismo presente no movimento pan-hispanista que enxergava a presença de uma única “raça hispânica” na América. Ao inserir a identidade e a cultura em um movimento transcultural, o teórico se afasta da ideia de “aculturação”, isto é, do pensamento de que é possível despir-se de uma cultura para inserir-se em outra, perspectiva muito difundida até então nas ciências sociais, e propõe um novo movimento que valoriza, agora, o “[...] trânsito de uma cultura para outra e todas suas repercussões sociais.” (ORTIZ, 1983, p. 93).

Fernando Ortiz cunha o novo conceito a partir do destaque aos movimentos culturais e migracionais de Cuba no sentido de compreender os diálogos culturais estabelecidos na ilha. A amplitude do olhar da transculturação permite incluir não apenas os povos indígenas na formação cultural cubana, como também os africanos, os brancos e todos os outros povos que se encontraram e formaram o que hoje conhecemos por Caribe:

[...] Todos eles arrancados de seus núcleos sociais originais, com suas culturas destroçadas, oprimidas sob o peso das culturas aqui hegemônicas, como a cana de açúcar, moídas entre as rodas do moinho. E ainda mais, culturas migratórias, em ondas esporádicas ou em fluxo contínuo, fluindo ou não, oriundas dos mais variados lugares: indígenas continentais, judeus, lusitanos, anglo-saxões, franceses, norte-americanos e até mongóis amarelos de Macau, Cantão e de outras regiões do que foi o Império Celeste. Cada imigrante desarraigado de sua terra natal, em um movimento duplo de desajuste e de reajuste, de desculturação ou exculturação e de aculturação ou inculturação, e por fim, de síntese de transculturação. (ORTIZ, 1983, p. 93).

Ortiz reconhece os contatos com culturas diferentes como um fato comum a todos os povos, porém, em Cuba, estes diálogos interculturais foram de tal maneira intensos, que constituíram fenômenos históricos marcantes que fundaram a ilha. Além de território colonial marcado pelo genocídio indígena, a ilha caribenha é um espaço de intensa mistura de povos que deu origem aos cubanos, multiculturais já em suas origens, desde o indígena originário, passando pelo europeu, norte-americano, asiático, assim como os descendentes, frutos das mais possíveis relações destes povos no Novo Mundo cubano.

Com a colonização e subsequente imigração, Cuba passou por um processo extremamente impetuoso de introdução de novas práticas culturais, econômicas e sociais: “Toda a escala cultural que a Europa experimentou em mais de quatro milênios, em Cuba ocorreu em menos de quatro séculos. O que no velho continente

se subiu por rampas e degraus, aqui se deu a saltos e sobressaltos.” (ORTIZ, 1983, p. 94). A rigidez da implantação forçada de um Novo Mundo sobre a ilha, no entanto, fez com que a transitoriedade da vida e de pessoas se firmasse como aspecto importante no novo país repleto de culturas em trânsito.

Dentre todos os povos que transitaram geográfica e culturalmente por Cuba, de acordo com Ortiz, nenhum deles sofreu mais “[...] contínua transmigração de ambientes, de culturas, de classes e de consciência” (ORTIZ, 1983, p. 96), do que o povo preto. Diferente dos indígenas, que acreditavam que a morte os libertaria do sofrimento da colonização ao transcender para o lado de “lá”, ou dos brancos que alcançavam a plenitude ao chegar às Índias Orientais e, quanto na impossibilidade de alcançá-las, transformavam qualquer pedaço de “terra sem dono” em suas casas, os povos negros nunca tiveram uma casa simbólica nas Américas, nem conseguiram o retorno aos reinos africanos.

Quando mata todo o povo originário e o substitui por outro subalterno, agora da África, e acaba com grande parte das práticas culturais indígenas, desde econômicas até religiosas, o europeu acaba por implantar um dos maiores experimentos coloniais, e também um dos mais violentos, no novo território, que possui, já em sua gênese, a sina de constituir um lugar “criado”, e não espontaneamente originado. No caso dos povos negros, além de constituir um lugar de “passagem”, pois tinham esperança do retorno e da liberdade, as Américas também não constituíam a casa desses povos porque o molde do continente foi feito à imagem e semelhança de seu criador - o branco colonizador. Práticas residuais, entretanto, permitem tanto aos povos indígenas quanto aos negros o exercício de sua identidade a partir de “diálogos transculturais” com a cultura de outros povos com os quais tiveram contato.

Quando analisa estes movimentos de afastamento e chegada a Cuba, Ortiz percebe a existência de um duplo movimento: ao mesmo tempo em que se afastam de seus costumes e culturas ditas “originais”, os sujeitos passam a incorporar elementos do novo lugar, muito mais do que os abandonando, “desaculturando-se”, então. Este movimento de perda-aquisição de novos traços culturais, no entanto, não é colocado em uma perspectiva binária; quando sob influência de nova cultura, o indivíduo não é apenas um todo que opera negociando partes divergentes de sua identidade; muito mais que isso, ele passa a agir sob uma nova perspectiva, agora

transcultural, que possibilita a criação de uma nova identidade, fruto da interação dos vários outros trânsitos culturais pelos quais o sujeito já vivenciou.

Ainda sobre a identidade, Mary Louise Pratt em *Ojos Imperiales: Literatura de viajes y transculturación* analisa os processos transculturais a partir da ideia de “zonas de contato”, isto é, de lugares como as colônias americanas, que se tornaram palco para o encontro de várias culturas. Pratt (2010) entende “zona de contato” como

[...] espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy. (PRATT, 2010, p. 31, Introducción: la crítica en la zona de contacto).<sup>73</sup>

Estes encontros, por consequência, permitem o estabelecimento de novos contatos culturais tanto no espaço social, quanto nos sujeitos que ali habitam. Para Pratt, analisar a cultura sob o viés da transculturação é, sobretudo, uma forma de descentralização epistêmica, uma vez que constitui uma perspectiva teórica *a partir* da América, valorizando o olhar originário situado em relação à Europa e aos migrantes que aqui chegaram e não o contrário, a visão da “descoberta”. Pensar dessa forma permite, entre outras coisas, reverter a subalternização imposta ao colonizado e contribui para o movimento decolonial. (PRATT, 2010).

A teórica norte-americana coloca, também, no horizonte do movimento transcultural existente dentro da zona de contato, uma categoria essencial para que o contato inicial dos povos tenha início - a língua. É por meio de

[...] lenguajes improvisados que se desarrollan entre hablantes de distintas lenguas que necesitan comunicarse continuamente, por lo general dentro del contexto de las relaciones comerciales. Esas lenguas empiezan como una suerte de pidgin y luego, en el momento en que producen hablantes nativos, se les llama lenguas creole o "criollas". (PRATT, 2010, p. 33-34, Introducción: la crítica en la zona de contacto).<sup>74</sup>

<sup>73</sup> [...] espaços sociais de onde culturas díspares se encontram, se chocam e se enfrentam, frequentemente dentro de relações altamente assimétricas de dominação e subordinação, tais como o colonialismo, a escravidão, ou suas consequências como se vivem no mundo de hoje. (PRATT, 2010, p. 31, Introdução: a crítica na zona de contato).

<sup>74</sup> [...] linguagens improvisadas que se desenvolvem entre falantes de distintas línguas que necessitam comunicar-se continuamente, geralmente dentro do contexto das relações comerciais. Essas línguas começam como uma espécie de pidgin e logo, no momento em que falantes nativos são produzidos, são chamadas línguas *creole* ou “crioulas”. (PRATT, 2010, p. 33-34, Introdução: a crítica na zona de contato).

Ao mesmo tempo em que constitui uma das barreiras para a interação cultural, a língua pode, da mesma forma, servir de ferramenta para extrapolar os limites de uma comunidade, mesmo que não tenha a equivalência em seus interlocutores. O próprio choque ou diferença linguística funciona como evento interacionista, já que ambos falantes tentarão encontrar outros meios para alcançar sua intenção comunicativa. Na busca por comunicação e com a interação de diferentes línguas, surgem novos idiomas, crioulos, pidgins e a incorporação de palavras de um idioma para outro, causando, assim, a extrapolação dos limites de uma cultura.

Conforme Pratt (2010), a zona de contato é um sinônimo para fronteira colonial criado justamente para superar a perspectiva europeia de expansão territorial, que via ou impunha limites sobre as terras, criando fronteiras no território, no povo e no imaginário. A proposta da zona de contato desestabiliza essa ideia de separação entre espaço, movimentos históricos e sujeitos, para então estabelecer um ponto que permita a ligação destas trajetórias e o *contato* entre povos e as várias possibilidades culturais. Pensar movimentos culturais em contato, segundo Pratt, é entender que

[...] los individuos que están en esa situación se constituyen en y a través de su relación mutua. Además, trata de las relaciones entre colonizadores y colonizados, o de viajeros y "viajados", no en términos de separación sino en términos de presencia simultánea, de interacción, de conceptos y prácticas entrelazadas, algo que a menudo se da dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas. (PRATT, 2010, p. 34, Introducción: la crítica en la zona de contacto).<sup>75</sup>

A partir do excerto, destacamos a simultaneidade dos processos espelhados de constituição identitária dos sujeitos, isto é, à medida que se compreendem, tanto o outro, quanto o Outro, se constituem sujeitos, em um ato de dupla troca e significação, mais do que apenas o olhar imperativo e carregado de preconceitos do colonizador sobre o colonizado.

---

<sup>75</sup> [...] os indivíduos que estão nesta situação se constituem em e através de sua relação mútua. Além disso, trata de relações entre colonizadores e colonizados, ou de viajantes e “viajados”, não em termos de separação, se não em termos de presença simultânea, de interação, de conceitos e práticas entrelaçadas, algo que frequentemente ocorre dentro de relações de poder radicalmente assimétricas. (PRATT, 2010, p. 34, Introdução: a crítica na zona de contato, tradução nossa).

Ainda na perspectiva da identidade, o antropólogo argentino Néstor García Canclini, no livro *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade* (2008) discute a questão da hibridação em uma perspectiva crítica e revisionista do conceito. De início, o teórico deixa manifesto ao leitor que o assunto da hibridação envolve processos de fusão naturalmente contraditórios, conflitantes e sem uma resposta definitiva. Já na introdução de sua obra, Canclini apresenta sua conceituação do que entende por “híbrido”:

[...] entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras. (CANCLINI, 2008, p. XIX, introdução, grifos do autor)

O autor inicia realizando, também, a investigação histórica do termo “híbrido”, que inicialmente foi usado para a designação de plantas, e depois foi ressignificado pelas ciências humanas. A migração do termo “hibridação” para outras áreas da ciência não significa apenas uma atualização do sentido da palavra, mas sim uma mudança de paradigma epistemológico. Por outro lado, durante a obra, o pesquisador argentino debate sobre a modernidade na América Latina em uma perspectiva que valoriza a interação entre culturas, principalmente as de vozes subalternas, marginais e de povos tradicionais.

O pesquisador aponta que a hibridação, enquanto processo que funde práticas sociais para gerar novas, é resultado desde movimentos migratórios, turísticos e comunicacionais, até econômicos e políticos. Os objetos de análise do teórico são, com mais ênfase, os movimentos de hibridação e as fases do processo social, mais do que a investigação sobre a explicação do resultado. (CANCLINI, 2008). A heterogeneidade e as inúmeras possibilidades desses movimentos culturais que se intercalam, acabam por desestabilizar uma das categorias mais sensíveis ao ser humano: sua identidade.

Quanto à identidade pensada a partir da América Latina, Canclini defende que a cultura desse território político apresenta, historicamente, diferentes trânsitos e processos de mestiçagem no Continente. Além do estudo biológico do híbrido, que se dedicaria apenas à identificação das misturas a partir de origens, ou características notadamente reconhecidas como pertencentes a um povo ou a outro,

a perspectiva da hibridação, enquanto processo social, se dedica aos processos que compõem uma complexidade cultural identitária, para além de seu resultado de encontros. Nesta perspectiva,

[...] Já não basta dizer que não há identidades caracterizadas por essências autocontidas e aistóricas, nem entendê-las como as formas como as comunidades se imaginam e constroem relatos sobre sua origem e desenvolvimento. Em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais. (CANCLINI, 2008, p. XXIII, introdução).

À medida que desestabiliza a identidade e categorias até então vistas como rigidamente constituídas, como a nação, por exemplo, o autor coloca em destaque outros aspectos importantes para a formação identitária do sujeito: sua classe social e etnia, ampliando a noção determinista da nacionalidade como algo homogêneo. Canclini aponta, também, as migrações multidirecionais como outro fator que desestabiliza o paradigma binário das relações culturais. Com olhar desde a América Latina, o teórico argentino chama atenção para os movimentos migracionais existentes desde a década de 70, e que nos anos 90 já revelavam a profunda dimensão cultural e econômica que acompanha a questão migrante. O surgimento da multidirecionalidade no contexto das migrações amplia a antiga perspectiva de que o migrante estava inserido apenas na rede de relações com a ex-metrópole.

No século XX, uma força mais poderosa e mais elementar que a dependência da metrópole passa a guiar as migrações – o capital, que incita a liberação econômica desenfreada existente, principalmente, nos Estados Unidos, grande palco emergente de conflitos migratórios, que leva milhares de migrantes à fuga da miséria. Nesta perspectiva, é possível observar as migrações como evento social cada vez mais presente no cotidiano, assim como as questões que envolvem esse movimento, tais como o estabelecimento de culturas em diálogo, processos de hibridação e transculturação, e por fim os conflitos inerentes a estes deslocamentos.

Por outro lado, a partir de Cornejo Polar (1996), Canclini (2008) ressalta o aspecto de que “o migrante fala a partir de diferentes lugares”, mas que não consegue conciliar esta pertença conflitante. Enunciar-se a partir de diferentes espaços pressupõe, também, a fala a partir de diferentes sistemas culturais, o que

faz com que o sujeito negocie, também, sua identidade em relação a outras expressões identitárias. Canclini propõe, ainda, transformar a multiculturalidade em interculturalidade, isto é, converter a mera convivência de culturas diferentes em determinado lugar, por vezes marcado pela segregação e mera “aceitação”, para o diálogo e as trocas culturais de modo a promover uma sociedade integrada pelo diálogo de diferentes aspectos culturais.

Também na perspectiva de que a identidade não está atrelada a uma nação, Bhabha (1998), na obra *O local da cultura*, mais especificamente no capítulo “Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural”, debate a herança deixada pela experiência colonial no que tange à cultura dos países agora independentes. O teórico indiano interpreta os contatos entre diferentes culturas enquanto acontecimentos de tradução, principalmente no tocante aos contatos entre o colonizador e o colonizado, sujeitos que, na troca de olhares, percebem-se como iguais e diferentes, coexistentes num mesmo espaço e distantes no lapso temporal da cultura.

Como efeito da colonização, a migração torna-se evento *duplicador de vidas*, isto é, faz com que o sujeito desestabilize sua identidade “rigidamente” formada ao longo dos tempos e passe a questionar sua individualidade ao deparar-se com seus outros. Bhabha, a partir de Frederic Jameson, aponta a cultura contemporânea como transnacional e fragmentada por apresentar uma disjunção entre “ser” e “tempo”, somando para a característica cindida do sujeito pós-moderno. Também, a partir de Jameson, Bhabha observa a emergência de uma “cultura internacional” como evento de passagem da modernidade para a pós-modernidade e a perda do determinismo espacial como característica primeira de identidade:

[...] A globalização cultural é figurada nos *entre-lugares* de enquadramentos duplos: sua originalidade histórica, marcada por uma obscuridade cognitiva; seu “sujeito” descentrado, significado na temporalidade nervosa do transicional ou na emergente provisioriedade do “presente”. (BHABHA, 1998, p. 297, grifo do autor).

A união dos espaços “global” e “local” permite a formação de um terceiro espaço, o entrelugar, um universo duplo, em que ocorre o pertencimento do sujeito a mais do que uma História e mais do que um mundo de referência. É também nesta perspectiva que Bhabha elabora o conceito de *terceiro espaço* enquanto lugar dialógico das diferentes identidades do sujeito, isto é, para o teórico, o híbrido é uma

possibilidade de tradução das múltiplas formas culturais e agências apresentadas pelos seres humanos.

Muitas vezes interpretada de forma rasa, a perspectiva de Bhabha vai muito além da mera visão de híbrido enquanto conceito totalizante para a união de outras duas “partes identitárias” inteiras, estáveis e desatentas aos processos de formação histórica. O terceiro espaço é de tal maneira complexo que coloca em coexistência não apenas culturas divergentes, mas muito mais do que isso, tempos diferentes em um mesmo espaço: “[...] A temporalidade não-sincrônica das culturas nacional e global abre um espaço cultural – um terceiro espaço – onde a negociação das diferenças incomensuráveis cria uma tensão peculiar às existências fronteiriças.” (BHABHA, 1998, p. 300).

A tentativa de negociação de identidade em diferentes tempos sociais faz com que, por vezes, a identidade seja pensada de forma hifenizada, que nada mais é do que a expressão da constituição do sujeito a partir de binarismos. Bhabha critica essa perspectiva e destaca a incomensurabilidade das hifenizações para descrever a complexidade cultural de um indivíduo. Na perspectiva pós-colonial, a diferença cultural não é apenas a pluralidade de culturas divergentes em convivência, mas sim uma questão de negociação de fronteiras e tradução cultural.

Na tentativa de descrever o sentimento e a vida do sujeito migrante-diaspórico, Bhabha aponta um caminho para a descrição dessa experiência limiar: “[A] experiência migrante é mais um fenômeno tradutório do que transicional: não existe resolução para ele porque as duas condições são conjugadas de modo ambivalente na “sobrevivência” da vida migrante.” (BHABHA, 1998, p. 308). Diante da irremediabilidade da identidade do sujeito pós-colonial, a tradução surge como a possibilidade de transcender o aspecto binário da mera “convivência de culturas distintas” em um espaço ou sujeito.

Quando coloca a linguagem como fronteira de contato entre culturas, o teórico privilegia o aspecto do evento linguístico como objeto de representação da diferença e da emergência da linguagem enquanto um sistema que, ao mesmo tempo em que distingue, aproxima, à medida que constitui ferramenta de comunicação. Entre mundos de referência cultural distintos, a tradução não apenas permite a reprodução de meios de referência de um contexto para outro, como constitui processo interativo que é capaz de permear a fronteira da *estrangeiridade*, uma vez que ela tem “natureza performativa da comunicação cultural” (BHABHA, 1998, p. 313). À medida



que verte culturas por meio da interação, a tradução cultural desconstrói a supremacia racial porque estabelece laços de igualdade entre as culturas, sem hierarquia, permitindo a desestabilização das categorias de diferenciação historicamente construídas.

A formação identitária negra de Maja, portanto, é um processo transcultural porque, a partir da interação de diferentes culturas, acaba por originar uma nova formação cultural identitária, não constituindo a mera síntese binária do termo, mas uma identidade que *transgride* e *transita* por três continentes e inúmeros povos. Por outro lado, os ambientes que habitou fizeram com que vivenciasse a limiaridade de diferentes zonas de contato, o que, nesse caso, permitiu que ela agregasse uma formação intercultural negra, latina e, no momento da narrativa, europeia. Cabe ressaltar, ainda, que essas três nacionalidades servem de receptáculo para diversas outras culturas, e não são pensadas, neste trabalho, como categorias totalizantes e homogêneas.

Ainda, a interação com diferentes sistemas culturais, levou a formação identitária híbrida de Maja. A complexidade de sua identidade pode ser observada a partir dos movimentos históricos que se apresentam em sua biografia: a herança africana do mito, a escravidão, a influência da cultura latina, a língua espanhola, a religião afro-latina-americana, a opressão/perseguição da política racista, a migração, o racismo na “metrópole”, a influência da cultura inglesa - língua inglesa, religião católica, entre vários outros aspectos socio-históricos. A diversidade e profundidade de tais influências é tão grande, que Maja só consegue conciliar todos esses movimentos por meio da tradução cultural. Neste caso, a elaboração se dá a com a criação de uma espécie de “consciência” a partir do terceiro espaço, isto é, ela elabora tais influências agregando aspectos culturais numa composição identitária multifacetada: à medida que é cidadã inglesa, também é cubana; acredita nos orixás da Santería e pratica o catolicismo; fala espanhol e inglês; é migrante e critica aqueles que têm orgulho de suas raízes; mesmo habitando um país e uma cultura, sente-se eternamente desabrigada.

Diante desses paradoxos, destaca-se que a identidade é, sobretudo, um processo contraditório e em constante transformação. Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), identifica a presença de três concepções de identidade que percebe no final do século XX. Dentre elas, destacamos a identidade pensada a partir do *sujeito pós-moderno*, descrito por Hall como,

[...] não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 2006, p. 12-13).

Além disso, Hall chama atenção para o fato de as nações não terem identidades culturais unificadas e estáveis, mas sim processos plurais e mutáveis de cultura. O pensamento da cultura nacional como única é uma construção frágil, que o teórico analisa à medida que cita os movimentos migracionais que marcam a história das nações. Com a emergência da globalização, as fronteiras entre o "local e o global" parecem deslocar-se, desestabilizando, também, nesses movimentos, os processos identitários do povo e do território por eles habitado. Como consequência, o autor observa processos cada vez mais frequentes de fragmentação identitária e os conflitos que advém deste processo.

O sujeito pós-moderno, em virtude da globalização, insere-se em novas identidades; novas posições identitárias são criadas, enquanto que, por outro lado, ocorre "[...] *um fortalecimento* de identidades locais ou à produção de *novas identidades*." (HALL, 2006, p. 84, grifos do autor). A globalização produz o efeito de tornar as identidades múltiplas, "[...] mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas." (HALL, 2006, p. 87). Assim, o autor destaca a emergência de

[...] identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. (HALL, 2006, p. 88, grifo do autor).

Nesta perspectiva, é comum que pessoas inseridas em contexto migratório apresentem forte vínculo com seu passado e com suas origens: "Eles são o produto das *novas diásporas* criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas." (HALL, 2006, p. 89, grifo do autor). Assim, é frequente o ressurgimento das conexões com as raízes culturais, com a etnia e com o local de "origem", quando do sujeito em contexto diaspórico.

Cabe ressaltar que a experiência da interação cultural, entretanto, para a protagonista de *The Opposite House* e para outros sujeitos diaspóricos, pode

tornar-se um evento repleto de sofrimento e conflitos de diversas ordens, conforme é discutido no tópico a seguir.

## 4.2 QUANDO VOCÊ OLHA PARA O ESPELHO, ELE LHE OLHA DE VOLTA

O processo identitário é um espelho, a forma como o sujeito se enxerga, se reconhece e se elabora é, também, a maneira como os outros o leem e o constituem enquanto pessoa. É por meio do reflexo no espelho que Maja enxerga sua outridade negra:

I strip my underwear and study myself in the mirror; it is a bronzed sorrel woman with a net of curly hair who looks back, and she does not look Jamaican or Ghanainian or Kenyan or Sudanese – **the only firm thing that is sure is that she is black**. Mami says only Cubans look like Cubans; put three Cubans girls together – white, black Latina, whatever – and you just see it. It is as if you could take away my colouring and I would be a white Cubana – a white Cubana not being, after all, particularly white. (OYEYEMI, 2007, p. 98, grifo nosso).<sup>76</sup>

Na continuação do processo reflexivo-identitário, Maja percebe as marcas da ancestralidade em seu corpo:

My eyes are long rather than wide, meagerly lashed and slanted unhurriedly upwards at their corners. In my blood is a bright chain of transfusion; Spaniards, West Africans, indigenous Cubans, even the Turkos – the Cuban Lebanese. My shape is that of a slightly distorted heavy pear; slender, Chabella-like shoulders and a gently rising collarbone cast lines that soften and swell past a high waist to what Amy Eleni and I refer to as ‘loot in the boot’ – hips that escape spread fingerspans – then the line returns. (OYEYEMI, 2007, p. 98).<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Eu tiro minha roupa de baixo e me analiso no espelho; vejo uma mulher alazão bronzeada com uma rede de cabelos encaracolados que olha de volta e ela não se parece jamaicana, ganesa, queniana ou sudanesa – **a única certeza é que ela é negra**. Mami diz que somente cubanos se parecem com cubanos; coloque três meninas cubanas juntas – brancas, latina negra, o que quer que seja – e você vai ver. É como se você pudesse desconsiderar minha cor e eu seria uma cubana branca – uma cubana branca que não é, apesar de tudo, branca. (OYEYEMI, 2007, p. 98, grifos nossos, tradução nossa.).

<sup>77</sup> Meus olhos são mais compridos do que largos, muito pouco rasgados e inclinados suavemente para cima nos seus cantos. Em meu sangue há uma corrente brilhante de transfusões; espanhóis, africanos ocidentais, cubanos indígenas, até mesmo turcos – os libaneses cubanos. Meu corpo tem a forma de uma pêra encorpada ligeiramente distorcida; delgado, os ombros de Chabella e linhas moldadas na clavícula suavemente ascendentes que suavizam e aumentam além da cintura alta, ao que eu e Amy Eleni nos referimos como “um belo de um porta-malas” – quadris que escapam das digitais – aí a linha retorna. (OYEYEMI, 2007, p. 98, tradução nossa).

O nascimento em Cuba e a cidadania inglesa são partes muito pequenas dentro do complexo de identidades que fazem parte de Maja. Sua ancestralidade é um evento que perpassa, inclusive, seu corpo: na proporção em que presta atenção nas formas e nos detalhes de sua estrutura física, a protagonista percebe uma miríade de outros que a compõem, desde africanos, turcos, até as populações originárias de Cuba. O resultado de seu reflexo é uma imagem múltipla e profunda, composta de culturas locais e de além-mar que a tornam um sujeito cuja representação espelhada e única e, ao mesmo tempo, fragmentada.

Outro fator importante para o processo identitário da personagem e sua família é a questão da língua. O processo de migração, muito mais do que um deslocamento físico, é também, uma mudança linguística. Esta diferença de línguas e sotaques é observada por Maja em sua mãe, Chabella: “[...] When she prays to the saints for intercession, her Spanish is damaged and slow because she is moving her thoughts from Africa to Cuba and back again.” (OYEYEMI, 2007, p. 12).<sup>78</sup> A tradução de pensamentos de uma cultura é um grande esforço realizado pela família Carrera. Para Chabella, em especial, essas fronteiras linguísticas são maiores porque, além de falar inglês e espanhol, é professora de alemão, tendo, assim, a influência de ainda outro sistema cultural em suas vivências.

Para Maja, contudo, a questão da língua é algo já superado que lhe garante certo “conforto”. Quando compara seu sotaque ao do marido, que tem forte influência ganesa, a personagem percebe que, pelo menos na língua, ela consegue “pertencer” a Londres:

[...] When I remember, my accent is as firm and clean as I can make it; it bears unabbreviated sentences with all their rich vowels gutted out by a sharp tip of mindfulness. I speak like this because my parents – their voices smoothed to calm, placeless melody through academia – speak English like this. And I speak like this because it is important that I’m understood. In a country where ears are attuned to courteous, clipped white noise, being asked to repeat myself batters down the words in me, makes my tongue fall down my throat. (OYEYEMI, 2007, p. 22).<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> “[...] Quando ela reza para os santos por intercessão, o espanhol dela é avariado e lento porque ela está movendo seus pensamentos da África para Cuba e vice e versa.” (OYEYEMI, 2007, p. 12, tradução nossa).

<sup>79</sup> “[...] Quando eu lembro, meu sotaque é tão firme e limpo quanto sou capaz de fazer; ele suporta frases sem abreviação com todas suas ricas vogais ditas do fundo da garganta com uma afiada ponta de plenitude. Eu falo assim porque meus pais – suas vozes, suavizadas e calmas, são melodia sem lugar pela Academia – falam inglês assim. E eu falo assim porque é importante que eu seja entendida. Em um país onde as orelhas são afinadas ao barulho cortês branco entrecortado, pedir para que eu repita faz com que as palavras me falem, faz com que a minha língua caia para dentro da minha garganta. (OYEYEMI, 2007, p. 22, tradução nossa).

Ser compreendida quando fala inglês e apresentar um sotaque “padrão” são fatores que, além de evidenciar a pressão pela assimilação, revelam a tentativa de “embranquecimento” ou imposição da *inglesidade* sobre o sujeito diaspórico. Todavia, ao mesmo tempo em que parece estar “assimilada” à cultura inglesa, Maja trava embate contra essa experiência ao demonstrar resistência. Em determinada ocasião, quando escuta uma piada de mau gosto sobre ensinar espanhol para uma criança que a visitava, Maja dispara: “Black people ain’t meant to speak English neither, then. Or French Crole,’ I Said, using exactly the same tone.” (OYEYEMI, 2007, p. 95).<sup>80</sup> A visão crítica da personagem sobre a imposição de línguas europeias em contexto de escravização é uma crítica explícita à herança linguística colonial. Apesar de fazer defesa ao espanhol, em outros momentos, Maja nega e mesmo refuta sua identidade cubana, apresentando, assim, posições ambíguas sobre sua latinidade.

No processo identitário da personagem há, ainda, a influência de outro fator importantíssimo para sua constituição – a ancestralidade. Integrante de uma família de *santeros*, Maja recebe o nome de sua bisavó:

When Chabella first became a Santero, Elegua chose her for his own – unusual that he should have chosen a woman. But then perhaps my mother’s family is favoured. My grandmother, Bisabuela Carmen, was a female **babalawo**, a Santeria priest.

My middle name is Carmen. (OYEYEMI, 2007, p. 37, grifo da autora).<sup>81</sup>

A tradição de receber o nome dos antepassados é fator que liga a personagem à herança africana, ter o mesmo nome de sua avó é manter viva a tradição, é carregar, dentro de si, um pouco da memória negra, é dar sequência ao ciclo de renovação/volta às raízes afro-cubanas e santeras. Por outro lado, a questão da ancestralidade negra está embrenhada com o sofrimento da escravidão e do silêncio que pode envolver (a ausência) de um (sobre)nome:

---

<sup>80</sup> “‘Então as pessoas negras não devem falar inglês também. Ou *créole*.’ Eu disse, exatamente no mesmo tom.” (OYEYEMI, 2007, p. 95, tradução nossa).

<sup>81</sup> Quando Chabella se tornou uma *Santero*, Elegua a escolheu para ele – incomum ele ter escolhido uma mulher. Mas talvez a família de minha mãe seja privilegiada. Minha bisavó, *Bisabuela* Carmen, era uma **babalaô**, uma sacerdotisa da *Santeria*. Meu nome do meio é Carmen. (OYEYEMI, 2007, p. 37, grifo da autora, tradução nossa).

'Well, he thinks he knows everything about Cubans, right, because his dad's from Colombia or whatever, so he keeps asking me things, like food and our family in Cuba and stuff like that, and I usually don't answer him, so yesterday he asks me how come my surname doesn't come in two parts, like why don't I have two parts to my surname instead of just having my father's surname. And I didn't answer him. But he started pushing me and saying come on, come on, why are you so quiet, what, are you a bastard, is it your mother's name? So I said, OK, **it's because we're black Cubans you know, because at first in my mother's family and my father's family kids had the same surname because both their parents were slaves in the same household and had the same surname, their owner's surname.** (OYEYEMI, 2007, p. 56, grifos nossos).<sup>82</sup>

A experiência escravista, para os povos pretos, é um acontecimento que não apenas os despe da cultura, da língua, da unidade como etnia e nação, mas, sobretudo apaga sua individualidade, sua identidade enquanto sujeito único. A violência colonial fazia do escravizado um objeto que, marcado a ferro e fogo, recebia um nome de batismo cristão, assim como o sobrenome de seus algozes. A consequência desta "renomeação" faz com que, até a atualidade, muitos cidadãos negros carreguem o peso da colonização em seus sobrenomes, como uma espécie de maldição a ser transmitida, geração após geração, e que não os deixa esquecer as dores de seus antepassados. No caso da família Carrera, esta ausência é motivo de revolta e constrangimento por Tomás, irmão de Maja, que explica esta questão a um colega.

Por fim, pensando a identidade da personagem a partir da casa, destacamos a simbologia do quarto enquanto expressão dos conflitos vivenciados por Maja:

[...] **My room is exactly the same as it was when I was still at university; completely and obsessively black and white.** Mami has not allowed any changes, and she has not allowed Tomás's friends to sleep in my bed for fear of bad luck. The black ceiling was laboriously painted, with Amy Eleni's unquestioning help, over a long weekend. **The floorboards are white, but the rug is black and so are the bedcovers. The wardrobe is white, the**

---

<sup>82</sup> 'Bem, ele acha que sabe tudo sobre os cubanos porque o pai dele é da Colômbia ou coisa assim, e então ele fica me perguntando coisas sobre nossa comida e nossa família em Cuba, coisas assim, e eu nunca o respondo, aí ontem ele me perguntou por que o meu sobrenome não tem duas partes, tipo, por que eu não tenho dois sobrenomes ao invés de só ter o do meu pai. E eu não respondi a ele. Mas ele começou a me empurrar e a dizer por que, cara?, por que você é tão quieto?, perai? você não tem pai? é o nome da sua mãe? Então eu disse, OK, **é porque nós somos afro-cubanos, tá ligado, porque no início de tudo, na família da minha mãe e do meu pai as crianças tiveram o mesmo sobrenome porque ambos seus pais foram escravizados na mesma propriedade e tiveram o mesmo sobrenome, o do senhor deles.** (OYEYEMI, 2007, p. 56, grifos nossos, tradução nossa).

**bookshelves are white, and every book on them is covered in black paper and laminate.** (OYEYEMI, 2007, p. 78, grifos nossos).<sup>83</sup>

O local de refúgio de Maja Carmen Carrera é um espaço em preto e branco, metáfora que, ao mesmo tempo em que evidencia a binariedade da influência cultural “branca” e “negra”, nos termos da obra, europeia e africana, revela a ausência de outras cores nas ações da personagem. Uma cor que não consta na descrição da cena é a cinza, mistura equilibrada entre o preto e o branco que poderia ser o diálogo de culturas por meio da zona de contato colonial na América Caribenha, onde Maja nasce. Sua divisão entre apenas “duas cores”, ou duas culturas, pode revelar a experiência traumática em negociar seu pertencimento e interação com o Velho e o Novo Mundo.

Assim, dentre as várias possibilidades identitárias apresentadas pelos personagens na obra, elegemos ainda a discussão de um tópico que é herdado e transmitido entremeio à dor da escravidão e à dificuldade, inclusive, dos personagens, principalmente de Maja, de lidar com sua negritude. Sobre a fratura do corpo na pós-colonialidade a partir do trauma da escravidão é o que se debate a seguir.

#### 4.3 TRAUMA: O MEDO DA PALAVRA

A questão da herança escravista é um aspecto traumático para a família Carrera. Todos os integrantes do grupo familiar apresentam, de alguma forma, algum conflito relacionado à sua identidade preta, seja por ser vítima de racismo, perseguição política ou intolerância religiosa. Em comum, Chabella, Tomás, Maja e Juan têm o fato de descenderem de uma família afro-cubana, ligada, portanto, à experiência escravista na ilha caribenha. Para os genitores, todavia, a escravidão tem uma carga traumática com a qual não conseguem lidar:

---

<sup>83</sup> [...] **Meu quarto está exatamente do jeito de quando eu ainda estava na universidade; completamente e obsessivamente branco e preto.** Mami não permitiu nenhuma mudança e não permitiu que os amigos de Tomás dormissem em minha cama por medo de má sorte. O teto preto foi laboriosamente pintado com a ajuda sem objeções de Amy Eleni, durante um longo final de semana. **O piso em madeira é branco, mas o tapete é preto e assim são as roupas de cama. O guarda-roupas é branco, as prateleiras de livros são brancas e todo livro nelas é coberto em papel e laminado preto.** (OYEYEMI, 2007, p. 78, grifos nossos).

[...] The Word 'slave' is a big deal to Chabella and Papi; neither of them can get out from under it. It is blackness in Cuba. It is sometimes bittersweet, for such is the song of the morena; it is two fingers placed on a wrist when a white Cuban is trying to describe you. Papi tries to systematize it and talk about the destruction of identity and the fragility of personality, but he is scared of the Word. Mami hides inside the word, finds reveries in it, tries to locate a power that she is owed. (OYEYEMI, 2007, p. 24).<sup>84</sup>

O medo da palavra escravo constitui um trauma para a família, e esse trauma é transmitido intergeracionalmente aos filhos Maja e Tomás que, herdeiros das memórias dos pais, de certa forma, perpetuam o sofrimento da colonização em seus conflitos particulares. Conforme o *Vocabulário da Psicanálise*, a palavra “trauma” se refere ao “acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998, p. 522). Em se tratando de uma patologia psicológica, ressaltamos o aspecto que precede o trauma, ou seja, acontecimentos que desestabilizam o sujeito e envolvem, conforme Freud (1996), o medo, o susto e a ansiedade.

Sob a perspectiva clínica, Sigmund Freud, ao longo da obra *Além do princípio do prazer*, de 1996, faz uma revisão sobre o trauma e o relaciona com a pulsão de morte. Em uma investigação sobre como a mente reage a uma forma de perigo, e sobre os fatores que podem impedir o sujeito de processar o princípio do prazer, o psicanalista cita as “neuroses traumáticas”, as quais ele define como “[...] uma condição que ocorre após graves concussões mecânicas, desastres ferroviários e outros acidentes que envolvem risco de vida” (FREUD, 1996, p. 8). O médico austríaco explica que, após a vivência de um evento traumático, a psique humana pode bloquear a memória do trauma, o qual, por sua vez, retorna à consciência como tentativa fraturada de elaboração. A recordação do trauma, como afirma Freud, faz parte do processo de reelaboração, de superação do evento traumático. A manifestação de tal processo pode, então, variar de pessoa para pessoa, mas apresenta características gerais, como, por exemplo, o forte teor memorial. Aquele que revive o trauma é incapaz de esquecê-lo, por isso, rememora-o e revive-o

---

<sup>84</sup> [...] A palavra ‘escravo’ é um grande problema para Chabella e Papi; nenhum deles consegue lidar com ela. É um tema obscuro em Cuba. Às vezes é agriçoso, assim como é a música dos *morena*; são dois dedos sobre o pulso quando um cubano branco está tentando te descrever. Papi tenta entender racionalmente e falar sobre a destruição da identidade e a fragilidade da personalidade, mas ele tem medo da Palavra. Mami se esconde dentro da palavra, entre devaneios, tenta localizar um poder que lhe é devido. (OYEYEMI, 2007, p. 24, tradução nossa).



frequentemente, em um doloroso processo de repetição, segundo demonstrou o psiquiatra.

Nessa perspectiva, a revisão de Cathy Caruth (2008) sobre trauma é pontual quanto à ressonância do trauma sobre o indivíduo. Após ler teóricos como Lacan e Freud, a pesquisadora norte-americana formula a seguinte definição: “[...] o trauma é descrito como a resposta a um evento ou eventos violentos inesperados ou arrebatadores, que não são inteiramente compreendidos quando acontecem, mas retornam mais tarde como *flashbacks*, pesadelos e outros fenômenos repetitivos.” (CARUTH, 2008, p. 111). Da mesma forma, esse aspecto memorial é reafirmado por Marcio Seligmann-Silva (2008) na passagem: “[...] o trauma é caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa. O trauma mostra-se, portanto, como o fato psicanalítico prototípico no que concerne à sua estrutura temporal.” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69).

Uma vez que o trauma age sobre o indivíduo, e vem à tona do inconsciente por meio da rememoração, o sujeito traumatizado acaba por manifestá-lo de diferentes maneiras. Uma delas é o seu próprio testemunho sobre o evento, a narração sobre os fatos. Sobre essa questão, Seligmann-Silva (2008), ao contextualizar sobre Primo Levi e o testemunho do genocídio dos nazistas contra os judeus, destaca a necessidade de o sobrevivente narrar para efetuar o “[...] religamento ao mundo” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66) e expressar o “[...] desejo de renascer” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66).

Partindo do pressuposto Freudiano de que o trauma precisa ser enunciado para ser superado, Seligmann-Silva (2008) destaca o valor testemunhal resultante de eventos traumáticos. O autor, em “Narrar o trauma”, contextualiza sobre os embates existentes entre testemunho e imaginação para a representação literária do trauma. Para o autor, a imaginação é indissociável da enunciação do trauma porque a linguagem, por mais que faça menção a fatos que aconteceram no mundo físico, nunca terá a capacidade de representá-lo fidedignamente, por isso é uma *narração*, de caráter simbólico.

Sobre esse enfoque, o autor explica:

[...] A imaginação apresenta-se a ele [trauma] como o meio para enfrentar a crise do testemunho. [...] A imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração. A literatura é

chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço. (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 70).

Ao destacar a importância da literatura para a materialização do testemunho do trauma, Seligmann-Silva demonstra o poder do texto literário em representar realidades, fatos, catástrofes, ou seja, o real e, ao mesmo tempo, o ficcional, o imaginário, transitando, assim, por esses dois mundos. Em *The Opposite House*, também, o trauma pode mais evidentemente ser percebido nas crises nervosas/identitárias vivenciadas pela protagonista.

#### 4.3.1 A fratura do corpo na identidade negra

Uma parte importante das pesquisas científicas de Freud sobre o inconsciente e trauma inclui a descoberta de uma nova doença psicossomática – a histeria. Entendemos que tal perspectiva é válida e já foi, inclusive, relacionada às crises vividas por Maja, já que ela própria se define como histérica, porém, nesta pesquisa decidimos descentralizar um pouco dessa visão eurocêntrica sobre o sujeito e ampliá-lo no sentido de dar destaque à sintomatização do trauma no corpo, mais especificamente, no de uma mulher negra e grávida e as consequências de tal complexidade para a simbolização do conflito identitário.

Como já mencionado, a gravidez e a lembrança de Cuba, somadas ao conflito religioso e à experiência da migração e do racismo levam Maja a ter crises. Essas crises vão desde uma depressão profunda, que a leva a pensar em suicídio por diversas vezes, até ataques de fúria, quando agride o marido fisicamente ou com palavras:

I lift my head from his shoulder and touch my lips to the skin that crinkles over his Adam's apple. My teeth latch onto him and I clamp down hard, so hard that my teeth find each other again through his skin  
(he shouts)  
and I am not thinking anything in particular, just that I have to hurt him.  
(OYEYEMI, 2007, p. 181).<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Levanto a minha cabeça do ombro dele e coloco meus lábios sobre a pele enrugada sobre o pomo de Adão de Aaron. Meus dentes travam sobre ele e eu mordo forte, tão forte que meus dentes se encontram novamente através da pele dele  
(ele grita)  
e eu não estou pensando em nada em particular, só tenho que machucá-lo. (OYEYEMI, 2007, p. 181, tradução nossa).

O ataque sem motivos à garganta do marido, apenas com a intenção de machucá-lo, é evidência do descontrole da personagem. A raiva e perturbação em relação à figura do marido pode simbolizar uma culpabilização pela gravidez, ou então Aaron serve como espelho para que Maja extravase todo o ódio que sente de si mesma, ódio que pode ser proveniente do racismo por ela sofrido e que torna sua negritude um “problema” sem solução, ou ainda a sintomatização da pressão psicológica vivenciada enquanto migrante e todos os conflitos inerentes a esse processo.

Outro momento crítico das crises da protagonista é quando, por diversas vezes, ela pensa em abortar o filho. Tal é o desespero e sofrimento que a gravidez causa, que Maja cogita:

[...] I could make myself take a bad fall; I could drink something noxious. I could go to a clinic and have “it” taken away. Even if I never tell him, I would have proved that I can deny him, that I can make my son wait. Panicked, I choke. Panicked, I spit. (OYEYEMI, 2007, p. 126).<sup>86</sup>

Além da violência física e simbólica que ela considera se submeter para resolver o conflito da gravidez, Maja demonstra uma subjetividade contraditória, na maioria das vezes, até mesmo incompreensível. Sua vida paradoxal perpassa, inclusive, sua gravidez: ao mesmo tempo em que deseja muito ter um filho, e prediz sua existência desde que era uma garotinha, a simples ideia de tê-lo a deixa fora de si, vivendo grande sofrimento.

Após esses ataques e pensamentos descontrolados, porém, a personagem reflete: “[...] **It’s not that there are two Majas; there is only one, but she can disappear into her own tension and may one day never come back.**” (OYEYEMI, 2007, p. 29, grifos nossos).<sup>87</sup> Ao mesmo tempo em que é única, Maja é muitas; é mulher, migrante, negra, diaspórica, cantora, filha, irmã, herdeira do legado escravista, cubana, inglesa e, agora, mãe. O fato de ela poder se “perder dentro de si mesma” pela vivência de diferentes tensões revela a fragmentação do corpo da mulher negra.

<sup>86</sup> [...] Eu poderia cair de propósito; poderia beber alguma coisa tóxica. Eu poderia ir a uma clínica e tirar “essa coisa” de mim. Mesmo se eu nunca contar a Aaron, eu teria provado que eu posso negá-lo, que eu posso fazer meu filho esperar. Em pânico, eu engasgo. Em pânico, eu cuspo. (OYEYEMI, 2007, p. 126, tradução nossa).

<sup>87</sup> “[...] **Não é que há duas Majas; há somente uma, mas ela pode desaparecer dentro de sua própria tensão e nunca mais regressar.**” (OYEYEMI, 2007, p. 29, grifos nossos)

Conforme Hall (2003), o corpo negro constitui um “[...] arquivo de repertórios culturais próprios” (HALL, 2003, p. 342), sendo que no corpo são registradas culturas, tradições, eventos históricos e interações culturais. É, muitas vezes, no corpo e pelo corpo que são inscritas as narrativas do povo negro sobre a colonização. Essas narrativas não apenas produzem, imagens de um povo desterritorializado e violado, como refletem cenas que apresentam o desenho de corpos fragmentados.

Fanon (1968) ressalta que o corpo do sujeito negro é um *não corpo*, isto é, a afirmação da corporeidade do sujeito ocorre por sua *negação*, sua rejeição daquilo que ele é.

O negro em seu país, em pleno século XX, ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro... [...] No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. (FANON, 2008, p. 104).

A negação do próprio corpo é, sobretudo, um processo de negação de raça e etnia estruturado pela institucionalização do racismo na sociedade e transmitido intergeracionalmente pela acentuação de desigualdades sociais e econômicas, pela depreciação cultural e pela falta de acesso à educação. A negação sobre o próprio corpo é um processo ainda mais violentamente desferido contra o corpo feminino.

Grada Kilomba, em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), realiza uma ampla investigação sobre as mais diversas perspectivas acerca do racismo, desde suas formas mais explícitas como a discriminação, até a profunda construção psicológica racista, que não apenas cria um “outro” subalterno, como propaga a imagem de desvalorização do corpo negro pela violação do corpo negro feminino. Kilomba relata que, além de o corpo da escravizada ser duplamente subalterno, uma vez que é inferiorizado por ser mulher e, pior ainda, negro, a esse corpo é imposta a condição de eterno silenciamento, fazendo que as mulheres negras não pudessem, por muito tempo, se afirmar enquanto sujeitas e constituir seu corpo-discurso.

Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*.

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real, que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça

por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era incutir um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos/as chamados/as “Outros/as”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p. 33, grifos da autora).

O efeito desta máscara não é apenas físico, mas, também, simbólico na tarefa de controle da boca da escravizada. Quando controla um dos aspectos principais da língua, a fala, mais do que a enunciação, o branco impede a humanidade do escravizado, negando-lhe o direito de ser ouvido: “[...] A máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, conseqüentemente, possam pertencer.” (KILOMBA, 2019, p. 43). Ao impor o silenciamento aos sujeitos negros, o branco está, também, fugindo da outra parte do processo comunicacional, que é a escuta. Ele sabe, ou imagina o que o escravizado/a tem a dizer, mas nega o poder de fala do subalternizado, defendendo-se da realidade e refugiando-se dentro da criação imagética colonial em que o negro não existe.

Por conseguinte, o branco cria o “outro”, o sujeito negro, ou aquilo que ele imagina fazer parte das identidades negras, ligando-as à selvageria e ao não humano. Esse processo, como consequência, leva o povo preto a não apenas experienciar o racismo como evento cotidiano, como também a viver em alienação, isto é, a viver não como “eu-sujeito”, mas sim como o “outro-criado”, a quem somente características negativas são atribuídas. Entre outros aspectos, a colonização produz *traumas* sobre o corpo e a psique do negro/a:

Fanon utiliza a linguagem do trauma, como a maioria das pessoas *negras* o faz quando fala sobre experiências cotidianas de racismo, indicando o doloroso impacto corporal e a perda característica de um colapso traumático, pois no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como *branca*. (KILOMBA, 2019, p. 39, grifos da autora).

A sociedade colonial é uma criação branca e masculina, nela não há espaço para o negro, menos ainda para a mulher negra. O que resta, então, à mulher negra escravizada quando lhe é negado seu próprio corpo e o de seus filhos?

Simbolicamente, quanto controla o corpo da escravizada, o branco está colonizando todo o destino de um povo, sua fonte de vida e sua origem biológica-espiritual, uma vez que o corpo da mãe é território coletivo e o início do processo de nascimento do mito pela mãe-terra-África.

A colonização, nesta perspectiva, pode levar, no caso da mulher negra, então, à experiência do trauma, que é sintomatizada pela histeria. A neurose, doença psicogênica:

[...] divide-se em duas formas sintomáticas bem definidas: a histeria de conversão (o conflito psíquico vem simbolizar-se nos sintomas corporais mais diversos) e a histeria de angústia (a angústia é fixada de modo mais ou menos estável neste ou naquele objeto exterior – fobias). (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998 apud SIMÃO; OLIVEIRA, 2010, p. 2).

Entendemos que Maja vivencia a histeria de conversão, já que o sofrimento psíquico se manifesta inclusive em seu corpo. A vivência da migração e do racismo, somadas à questão da gravidez, são eventos desencadeantes da histeria vivida pela personagem. Quando reflete sobre os eventos históricos, ela liga essa experiência à memória estrangeira, revelando, talvez, o início do conflito – a migração/diáspora:

My hysteric smells foreign, like perfumed sand, but maybe that's how she's supposed to smell. She is not part of me, but part of my store. In times of need she converts into my emergency image of Chabella, a poorly done portrait that I can show people when I need to ask, 'Have you seen this woman?'  
**I have natural sensitivity; I am forced to it.** (OYEYEMI, 2007, p. 30, grifos nossos).<sup>88</sup>

Oyeyemi, habilmente, na tarefa de explorar o limite do que é “real” e do que diz respeito ao “mundo de lá”, acrescenta, ainda, na complexidade da personagem, o fato de que ela tem uma “sensibilidade natural” e que não tem controle sobre isso. Essa passagem ambígua nos permite questionar: Maja é um sujeito sensível, que se impressiona facilmente com o que a cerca, demonstrando forte emotividade psicológica, ou é sensível a níveis espirituais, recebendo orixás e tendo contato com experiências sobrenaturais?

<sup>88</sup> Minha histeria tem cheiro estrangeiro, como areia perfumada, mas talvez é assim que ela deva cheirar. Ela não é parte de mim, mas parte de meu depósito. Em tempos de necessidade ela se torna imagem Chabella de emergência, um porta-retrato miserável que eu posso mostrar às pessoas quando eu sou forçada a perguntar, “Você viu essa mulher?”

**Eu tenho sensibilidade natural; não consigo fugir disso.** (OYEYEMI, 2007, p. 30, grifos nossos, tradução nossa).

Nossa hipótese é de que ela pode ser descrita pelas “duas sensibilidades”, a espiritual e a psicológica. Mas, em prosseguimento ao percurso do mito circular dentro das retas triangulares, entendemos que o corpo-triangular de Maja se fratura à medida que ela é exposta à experiência migrante e à intensa vivência do mito, que a leva para diferentes estados de realidade com muita rapidez e brutalidade, fazendo-a conflitar e dividir-se entre diferentes instâncias de percepção da realidade.

Quando vive em terra estrangeira, espaço onde a espiritualidade iorubá não tem raízes, ou quando pensa em abortar a criança-profecia, Maja está, na verdade, se afastando da vivência da tradição. Esse afastamento traz consequências psicológicas e espirituais e a faz sofrer a partir de ambos os aspectos. Tal situação acontece porque o mito não é hermético e inalterável; ele acompanha as mudanças culturais e das sociedades, entretanto, essas mudanças se refletem nas narrativas míticas pouco a pouco e levam tempo para transformá-las. Assim, a migração pode ter se tornado o evento que quebra a circularidade mito e exige mudança repentina dele para a adaptação do sujeito a novas terras, tradição, cultura e língua.

Por mais que seja maleável, a fronteira cultural e simbólica do migrante é um fator que pode arruinar a experiência de habitar outra terra e outra posição identitária para sempre. Juan Carrera, ao criticar a crença *santera* da esposa, tendo Maja como interlocutora, analisa:

I mean, Maja, these gods or whatever, these beliefs don't transcend time and space; they stretch them unnecessarily, stretch the geography of the world like an elastic band. **And you can't do that. You can't erase borders and stride over Spanish into Yoruba like that. You can only pretend that you have.** (OYEYEMI, 2007, p. 76, grifos nossos).<sup>89</sup>

Se o mito não transcende o espaço-tempo e não pode ser traduzido de uma cultura para outra, como pode o sujeito afro-mítico-diaspórico negociar sua existência dentro dessas fronteiras intransponíveis sem sofrer ou passar por crises questionando sua identidade? A negociação harmônica dentro dessas limiaridades é quase impossível. Por isso que, pensada a partir do triângulo, a identidade diaspórica não consegue adquirir uma forma estável e simples; ela é o contraditório,

---

<sup>89</sup> Eu quero dizer, Maja, estes deuses ou seja lá o que forem, estas crenças não transcendem tempo e espaço; eles os esticam desnecessariamente, esticam a geografia do mundo como um elástico. **E você não pode fazer isso. Você não pode apagar fronteiras e passar o espanhol por cima do iorubá deste jeito. Você só consegue fingir que pode.** (OYEYEMI, 2007, p. 76, grifos nossos, tradução nossa).

a incógnita e a dúvida, como o próprio final da obra *The Opposite House* escolhido por Oyeyemi.

No desfecho, o leitor é levado de volta para a casa, só que agora para dentro da construção física dos Carrera, já que a *entrecasa* queimou. Na cena final, os irmãos Maja e Tomás se unem num só enquanto, abraçados, olham para o jardim: “I take my blanket and wind it around me. Tomás and I pad through the kitchen, a tight squeeze through the doors because we are holding hands and mashing into each other.” (OYEYEMI, 2007, p. 259).<sup>90</sup> Pela primeira vez, depois de muito tempo, tudo ficava bem, porque os pais-orixás dormiam tranquilamente no andar de cima: “[...] He puts a finger to his lips and we quieten, in case we disturb them, our guardians and guides, our Orishas in the house, the ones upstairs asleep.” (OYEYEMI, 2007, p. 260).<sup>91</sup>

A escolha dessa cena para o final da obra pode revelar pistas de como o processo de diáspora/retorno e resolução dos conflitos na obra têm início. Maja e Tomás, como representantes de uma nova geração, e também os maiores envolvidos em processos de destabilização e sofrimento, quando unidos, e em silêncio, representam o reestabelecimento e o início da pacificação e elaboração frente aos fatos de serem migrantes, negros, descendentes de ex-escravizados e imersos num contexto de crenças espirituais que têm forte influência sobre suas vivências. Em Maja, especialmente, a harmonia descrita na cena pode significar a reconciliação com a tradição iorubá ou santera, das quais é parte e portadora, já que carrega a criança-profecia em seu ventre. Assim, é realizada mais uma volta do círculo que atravessa o triângulo e cria seu quarto lado: é pelo regresso espiritual que a diáspora/regresso é desenhada, rabiscada e continuamente reinscrita na vida do sujeito pós-colonial.

---

<sup>90</sup> “Eu pego meu cobertor e me enrolo nele. Tomás e eu damos passos almofadados pela cozinha, nos apertamos para passar pela porta porque estamos de mãos dadas e apertados um contra o outro. (OYEYEMI, 2007, p. 259, tradução nossa).

<sup>91</sup> “[...] Ele coloca um dedo sobre seus lábios e nós nos aquietamos para que não os perturbemos, nossos guardiões e guias, nossos orixás dentro da casa, que dormem no andar de cima. (OYEYEMI, 2007, p. 260, tradução nossa).



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – NOVAS FORMAS GEOMÉTRICAS E AS POSSIBILIDADES PARA AS IDENTIDADES EM DIÁSPORA

28 de maio ... A vida é igual a um livro. Só depois  
de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós  
quando estamos no fim da vida é que sabemos  
como a nossa vida decorreu.  
Maria Carolina de Jesus, *O quarto de despejo*,  
2014, p. 167).

Esta pesquisa, realizada no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na área de concentração Literatura, linha de pesquisa Pós-colonialismo e Identidades, teve como objetivo analisar a obra *The Opposite House* (2007) da escritora Helen Oyeyemi no que tange à configuração da identidade da protagonista Maja Carmen Carrera em contexto de diáspora e das vivências relacionadas ao mito e à tradição afro-cubana em uma perspectiva pós-colonial. Por conseguinte, como objetivos específicos tivemos: a investigação de como o movimento de duplo pertencimento atua sobre o núcleo familiar diaspórico; a discussão sobre como o mito é um evento cultural e espiritual na vida do sujeito afro-diaspórico; de como a circularidade do mito religa o sujeito negro às suas heranças tradicionais africanas; a análise dos processos de interação cultural e sincretismo que a prática de crenças afro-centradas por meio da criação da Santeria proporcionaram aos escravizados; de como, a partir de diferentes processos culturais, a identidade da protagonista, ao mesmo que se expande e agrega vários traços de outras culturas, se fragmenta e a leva à crise existencial; a identificação do racismo como evento social traumático transmitido intergeracionalmente na família Carrera; por fim, discutimos como o corpo feminino negro e grávido, na figura de Maja, é alvo de violência, silenciamento e opressão, formas de tratamento herdadas da colonização e presentes até hoje na sociedade.

Nessa perspectiva, ressaltamos aspectos discutidos ao longo deste trabalho que se tornam relevantes para entender a configuração do complexo cultural intercontinental e triangular representado por Oyeyemi. Inicialmente, descrevemos os movimentos que deram origem à formação do triângulo Atlântico, em que destacamos a influência de diferentes eventos históricos que participaram da constituição da personagem. Identificamos a presença de dois movimentos

importantes na constituição identitária da personagem: o tráfico escravista para as Américas e a “migração espontânea” para a Europa. Por ser negra, ela e sua família são herdeiras do legado da colonização nas Américas, em especial, em Cuba, como episódio de ruptura da História africana para a introdução forçada da História branca imperialista. Por outro lado, a partida da família da ilha rumo ao Velho Mundo é a marca da persistência do racismo herdado da colonização em Cuba, somada à intolerância de posições políticas divergentes às do Socialismo dos irmãos Castro, ou de crítica ao seu autogoverno.

A interação entre três espaços político-culturais tão diferentes e afastados por meio da água é fato que vai inserir não apenas Maja, como também sua família, em uma posição de dupla-consciência, isto é, de duplo pertencimento em relação à terra terciária, este espaço afro-latino-europeu ao qual eles se sentem pertencentes. Conforme Gilroy (2001), a diáspora é um evento de multiplicação de consciências, muito mais do que de divisão. Para o autor, o deslocamento dos povos pretos da África para as Américas, por outro lado, cria um novo sistema cultural, de trocas e contatos pela água. Na obra analisada, a formação diaspórica triangular simboliza, também, o início do conflito da personagem com a “perda” de suas origens e de sua casa simbólica, que não se localiza nem na Europa, nem nas Américas, nem na África, mas em uma síntese do que seria esse espaço, representado na metáfora da água, elemento onipresente e sem fronteiras que possibilita a conexão de espaços.

É pela água, também, que ocorre o retorno da protagonista às suas origens quando aprofundamos a discussão sobre o mito de forma circular no segundo capítulo. Nessa seção é realizada a reconfiguração do triângulo de modo a alocar o mito enquanto estrutura que transcende o tempo e o espaço e permite a ligação simultânea do sujeito diaspórico a mais de um território, uma cultura, uma língua e uma instância da realidade. Aguessy (1980) discute o fato de o mito ser um elemento central para a constituição da tradição oral, para a formação cultural dos povos africanos e para a ligação do sujeito com suas raízes. Colombres (2006), por sua vez, entende a narrativa mítica como sendo de forma espiral, uma vez que sua constante transmissão e sua reatualização dão movimento circular aos mitos e os fazem estar em constante fluxo pelas sociedades tradicionais. Os constantes movimentos entre os pontos real e ficcional ou tangível e intangível faz com que a estrutura do mito, neste percurso de trocas constantes de pólos, acabe por assumir uma forma circular na narrativa.

Em *The Opposite House*, percebemos a união e fusão de duas figuras geométricas: o triângulo e o círculo. Tal transformação é possível pela ação da autora Helen Oyeyemi em usar do artefato histórico-espiritual do mito como elemento de conexão e transcendência da protagonista e sua família com múltiplos espaços, culturas e identidades em simultaneidade. Além disso, é possível interpretar a colonização e a migração como eventos que fraturam o mito, isto é, que afetam a transmissão da tradição. Com a fratura da circularidade do mito, é também fraturada a corporeidade do sujeito que habita a narrativa mítica e a tradição nele contida. Por isso, como forma de alocar esta potência energética que é a narrativa mítica, Oyeyemi elege dois receptáculos do poder espiritual: a *entrecasa* [somewherehouse], e o *entre-corpo* de Maja.

A casa, na narrativa, serve como metáfora de pertencimento e representação do conflito pela desterritorialização dos personagens que, longe desta construção espiritual de porão transcendental, sofrem não apenas com o desterro físico de suas raízes, mas também com o afastamento simbólico da espiritualidade afro-cubana, essa tradição reinscrita na colonização. A habitação da casa e sua significação enquanto “origem” se dá por aquilo que Bachelard (1993) chama de habitar imagetivamente o lar, uma vez que a casa é, ao mesmo tempo, lugar de sonho e devaneio, e também é “[...] corpo e é alma” (BACHELARD, 1993, p. 26) de quem a habita. Ainda, a partir de Finnegan (2006), entendemos que Oyeyemi pratica uma literatura anti-ocidental já que suas representações sobre a sociedade interpretam o real e o verdadeiro como sendo parciais e relativos, o que vai contra a visão ocidental cartesiana da literatura. Ao valorizar a narrativa mítica, Oyeyemi usa de elementos da narrativa oral para compor sua obra e evidencia seu posicionamento afrocentrado.

Por outro lado, em relação ao *entre-corpo* triangular de Maja, destacamos que os processos transculturais (ORTIZ, 1987) vivenciados pela protagonista fizeram com que sua identidade se tornasse um processo mediado pela hibridação (CANCLINI, 2008). À medida que a cultura afro-latina de Maja entra em contato com as práticas culturais europeias, a personagem passa a habitar uma zona de contato (PRATT, 2010) em que ocorrem trocas sociais muito significativas e que dão origem a novos processos identitários, guiados, então, pela perda-incorporação de novas posições de sujeito, constituindo, portanto, uma identidade *translocal*. (CANCLINI, 2008). Essa interação de identidades culturais muito diferentes gera, inicialmente, a

divisão do sujeito *entre* identidades binárias e opostas, mas é por meio da tradução cultural (BHABHA, 1998), que ele romperá essas divisões e passará a se enunciar a partir do terceiro espaço, ou seja, a formação de um novo espaço que congregue características culturais e identitárias dos locais e identidades anteriores desempenhadas pelo sujeito.

Ainda, sobre a transculturação, entendemos que a escrita de Helen Oyeyemi é realizada por esse movimento cultural, porque negocia, entre outros aspectos, africanidade, americanidade e branquitude, colocando a protagonista no limite dessas construções sociais e explorando a crise identitária pela qual ela passa ao lidar com essas posições de sujeito. A personagem sofre porque se divide entre o ponto de origem e o de chegada, e porque ainda não conseguiu conciliar ou traduzir totalmente tais localizações identitárias num terceiro estado de consciência, levando-a às crises identitárias/espirituais/históricas. Sua identidade, no viés de Hall (2006), caracteriza-se pela fragmentação, isto é, a adoção de posições mais maleáveis, mais dialógicas e menos estáveis, perspectiva que passa a descrever os processos culturais humanos na pós-modernidade com a influência da globalização, materializada em *The Opposite House* com o advento das migrações e dos conflitos por elas gerados sobre o sujeito pós-colonial. Assim, percebemos que a “triangularidade” do sujeito no romance, então, se dá pela interação entre três diferentes espaços – Lagos, Cuba e Londres, e entre três características: ser mulher negra, migrante e portadora de potências espirituais.

Também, apresentamos alguns aspectos da identidade mítica da família, representada pela narrativa-profecia de Yemaya Saramagua. O final da narrativa, com os pais-guardiões dormindo na parte de cima da casa, permite relembrar a tradução da palavra Ori pelo Candomblé no Brasil: “Ori é palavra iorubá que quer dizer, literalmente, cabeça, e que diz respeito ao primeiro orixá recebido por uma pessoa ao nascer.” (O’LAIGBO, 2014, [s.p]). Dessa forma, quando Oyeyemi se refere à parte superior, cria uma ambiguidade que permite a seguinte interpretação – a parte superior da casa pode ser a cabeça, assim como é o sótão entendido como local de proteção por Bachelard (1993). Desse modo, os pais são, sobretudo, entidades espirituais protetoras como os Kayodes que habitam a *entrecasa* e que, assim como eles, entremeio a alegria e cantorias, sentem fome; fome de espiritualidade e terra, Chabella pela Santeria e Juan de Cuba, a mãe e pai. O irmão Tomás também pode ser visto como um Keyode pela questão da fome: o menino

sofre de bulimia causada, talvez, pelo racismo e pela pressão dos conflitos familiares. Tal perspectiva permite afirmar, então, que a *entrecasa* constitui, também, um corpo na narrativa. Ela constitui, sobretudo, um corpo feminino, já que apresenta, inclusive, um útero: a saída para o mundo externo se dá através do porão ambíguo – Londres/Lagos.

Sendo assim, após este percurso tringular de espaços, posições de sujeito e diferentes instâncias espirituais, destacamos que o quarto lado do triângulo – essa figura inicialmente rígida e linear é, neste trabalho, desconstruída a fim de alocar a confluência de movimentos diaspóricos, a interação com o mundo intangível, assim como as posições identitárias dos povos negros originadas quando em *triangularidade*, isto é, em interação. Tendo essa figura simbólica em sua vida, o sujeito pós-colonial, pela vivência do mito, consegue transcender o espaço, a realidade; a narrativa tradicional, por sua circularidade, tem a capacidade de levá-lo a outras terras, a outras formas de sentir e expressar sua interpretação sobre a maneira como os fatos da vida têm uma interpretação diferente para ele. O quarto lado do triângulo se apresenta não apenas em narrativas e obras artísticas quando traduz a complexidade existencial (espacial e espiritual) que ele habita; sobretudo, estar além das pontas do triângulo significa estar em diálogo, em constantes trocas culturais, permitindo-se novas maneiras de agir, pensar e sentir. Habitar, localizar-se ou pensar a partir do quarto do triângulo é atitude que leva o sujeito a se posicionar no limite de suas convicções pessoais, agindo, por vezes, de maneira ambígua, ou melhor, fluída, quanto às questões que o afligem, como pertencer a vários, espaços, culturas, línguas, crenças espirituais e as maneiras de acessá-las. Mais do que uma metáfora, então, a união entre diferentes terras pela ação do mito é um evento que permite conceber, a fundo, a identidade do indivíduo que, inserido em processos de desestabilização das posições identitárias, experiencia a dúvida e a reelaboração das narrativas pessoais.

Sobre a desconstrução identitária, destacamos, ainda, que a escrita de Oyeyemi desafia a binariedade, ou a “trinariedade”. Ela produz narrativas que levam o sujeito ao extremo de seus limites identitários, fazendo com que seus personagens descentalizem profundamente suas convicções culturais e passem a viver *entre* identidades, muito mais do que com uma só. A autora defende, ainda, a necessidade de repensar o pertencimento em relação ao continente africano a partir do legado e da herança cultural perpetuada por seus povos: “We need to recognise

that the continent belongs to us all; coming from Nigeria or South Africa or the Ivory Coast, being "home" not only means when you set foot on the ground of that country, but also hanging out in an Egyptian cafe drinking karkadeh and eating kosharee." (OYEYEMI, 2005, [s.p.]).<sup>92</sup> Repensar a África é uma atitude que busca a desmistificação do território e das culturas negras, entendidos, na maioria das vezes, como um todo único e genérico. Revisitar o passado e as ancestralidades negras é, portanto, característica de uma escritora que desestrutura sua identidade, construindo-a à medida que ficcionaliza suas histórias.

A voz de Oyeyemi para a literatura mundial é de grande valia, uma vez que, inigualavelmente, vai à fundo nas questões conflitantes geradas pelos processos diaspóricos e, com frequência, trazendo para discussão a presença da espiritualidade/tradição como elementos que permitem ao sujeito se elaborar e reencontrar suas origens. Ao valorizar a oralidade, a cultura afro-diaspórica e tradicional, a escritora Helen Oyeyemi realiza, a seu modo, uma literatura decolonial que rompe barreiras de gêneros literários e valoriza vozes às quais ela soma suas palavras: a de migrantes, negros e mulheres em um ambiente onde nem sempre são bem recebidos – Europa.

Por fim, salientamos que a literatura de Helen Oyeyemi requer maiores investigações, especialmente no que diz respeito à busca incessante da escritora em interagir com as “duas realidades”, do mundo físico e do “de lá”, ação que, na literatura, expande a noção do real e do possível.

---

<sup>92</sup> “Nós precisamos reconhecer que o Continente pertence a nós todos; vindos da Nigéria, da África do Sul ou da Costa do Marfim, estar em “casa” não significa apenas pisar no chão daquele país, mas também num passeio em um café egípcio bebendo karkadeh e comendo kosharee.” (OYEYEMI, 2005, [s.p.]).

## REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. Arab and European missionaries, merchants, and mercenaries. In: ASANTE, Molefi Kete. **The history of Africa: the quest for eternal harmony**. New York: Routledge, 2007. pp. 209-221.
- AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et al. **Introdução à Cultura Africana**. Lisboa: Edições 70, 1980. pp. 95-136.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BEIRED, José Luis Bendicho. Fernando Ortiz e a rede transatlântica de intercâmbios. **Revista USP**, n. 123, pp. 29-44, 16 dez. 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/165109>> Acesso em: 10 jul. 2020.
- BENÍTEZ ROJO, Atonio. **La isla que se repite**. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.
- BHABHA, Homi K. “Como o novo entra no mundo: o espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais e as provações da tradução cultural” In: \_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. pp. 292-325.
- BONATTI, Diego. SILVA, Denise Almeida. Entre a África e a Europa: deslocamento e fragmentação identitária em *A menina Ícaro*, de Helen Oyeyemi. **Caderno Seminal Digital**, nº. 32, v. 32, (jan-jun/ 2018) pp. 215-250. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cadernoseminal/article/view/37742>> Acesso em: 18 jan. 2020.
- BONNICI, Thomas. (Org. ). **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009.
- CARUTH, Cathy. Modalidades do despertar traumático – Freud, Lacan e a ética da memória. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio; NESTROVSKI, Nelson. (orgs.). **Catástrofe e representação: ensaios**. São Paulo: Escuta, 2000. pp. 111-136.
- CHAMBERLAIN, Mary. Introduction. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Caribbean Migration Globalised Identities**. London; New York: Routledge, 1998. pp. 1-19.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los Símbolos**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- CHOMSKY, Aviva; CARR, Barry; SMORKALOFF, Pamela Maria. (eds.). **The Cuba Reader: History, Culture, Politics**. Durham; Londres: Duke University Press, 2003.

CLIFFORD, James T. Travelling Cultures. In: GROSSBERG, Lawrence. **Cultural studies**. Nova York; Londres: Routledge, 1992.

\_\_\_\_\_. "Notes on Theory and Travel". **Inscriptions** 5. 1989.

\_\_\_\_\_. O negro e a linguagem. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 33-52.

COLOMBRES, Adolfo. **Literatura oral y popular de nuestra América**. Quito, Equador: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC, 2006.

COLUMBUS, Cristopher. Cristopher Columbus "Discovers" Cuba. In: CHOMSKY, Aviva; CARR, Barry; SMORKALOFF, Pamela Maria. (eds.). **The Cuba Reader: History, Culture, Politics**. Durham; Londres: Duke University Press, 2003. pp. 9-11.

CORNEJO POLAR, Antonio. Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y Discurso Migrantes en el Perú Moderno. **Revista Iberoamericana**. University of Pittsburgh, vol. 62, n. 176-177, jul-dez. 1996.

DUNCAN, Quince. El Afrorealismo - Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana. **Istmo** - Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos. n. 10 ene. – jun. 2005. Disponível em: <<http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>> Acesso em: 26 dez. 2020.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. In: QUEIROZ, Sônia. (Org.). **A tradição oral**. Trad. Ana Elisa Ribeiro; Fernanda Mourão; Sônia Queiroz. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2006. pp. 66-107.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio de prazer. In: \_\_\_\_\_. **Além do princípio de prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-75. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução Cid Knapel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONZALEZ-WIPPLER, Migene. **Santería: The Religion**. 2 ed. Saint Paul, Minnesota: Llewellyn Publications, 2003.

GOODY, Jack. **O roubo da história**. Trad. Luiz Sérgio Duarte da Silva. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2013.



GROSFOGUEL, Ramón. Modes of incorporation: Colonial Caribbean migrants in Western Europe and the United States. In: CHAMBERLAIN, Mary. (Ed.). **Caribbean Migration Globalised Identities**. London; New York: Routledge, 1998. pp. 35-45.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine Guardia Resende [et al]. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4 ed. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. Trad. Intro. Gênese Andrade. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. Introdução à edição de 2001. In: **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4 ed. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. Trad. Intro. Gênese Andrade. São Paulo: Edusp, 2008. pp. 17-43.

HAMPÂTÉ, BÂ Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Ed.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2 ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. pp. 167-212.

JESUS, Maria Carolina de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Ilustrador: Vinicius Rossignol Felipe. 10 ed. São Paulo: Editora Ática, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 ed. Trad. Maria Luíza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2002.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. 1 ed. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cabogó, 2019.

LACAN, Jacques-Marie Émile. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da Psicanálise**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAS CASAS, Bartolomé de. The Devastation of the Indies. In: CHOMSKY, Aviva; CARR, Barry; SMORKALOFF, Pamela Maria. (eds.). **The Cuba Reader: History, Culture, Politics**. Durham; Londres: Duke University Press, 2003. pp. 12-14.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Tradução Regina A. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUCENA, Maria de Fátima Gomes de. Florestan Fernandes e a Revolução Cubana- algumas considerações sobre o livro “Da guerrilha ao Socialismo: a Revolução Cubana”. **Revista Olhares Sociais**, PPGCS/UFRB, v.3, n.2, 2014. pp. 131-138. Disponível em: <<http://www3.ufrb.edu.br/olharessociais/wp-content/uploads/9-Florestan-Fernandes->

E-A-Revolu%C3%A7%C3%A3o-Cubana-algumas-considera%C3%A7%C3%B5es-sobre-o-livro-%E2%80%9CDa-guerrilha-ao-Socialismo-a-Revolu%C3%A7%C3%A3o-Cubana%E2%80%9D-Maria-de-F%C3%A1tima-Gomes-de-Lucena.pdf> Acesso em: 14 abr. 2020.

MIERS, Suzanne; ROBERT, Richards.(Orgs.). **Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives**.Madison, 1977.

MOORE, Carlos. Silence on Black Cuba. In: CHOMSKY, Aviva; CARR, Barry; SMORKALOFF, Pamela Maria. (eds.).**The Cuba Reader: History, Culture, Politics**. Durham; Londres: Duke University Press, 2003. pp. 419-424.

NEIERS, Marie de Paul. **La philosophie de quelque tribus de la région de Jos Nigeria – Théologie, Cosmologie, Anthropologie**. 1974 (Tese defendida, sem dados).

NENADOVIC, Ana. **Religion im Roman der dritten Generation nigerianischer AutorInnen. *Purple Hibiscus, The Virgin of Flames, The Opposite House* und *Swallow***. 2012. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Viena, Viena, Áustria, 2012.

ORTIZ, Fernando. **EL contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. [S.l.: s.n.]. 1987. Prólogo por Julio Le Riverend.

\_\_\_\_\_. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983: Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba. Trad. Livia Reis. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/index.htm#:~:text=Entende%2Dse%20por%20acultura%C3%A7%C3%A3o%20o,e%20todas%20suas%20repercuss%C3%B5es%20sociais.&text=Todos%20eles%20arrancados%20de%20seus,entre%20as%20rodas%20do%20moinho.>> Acesso em: 07 jan. 2021.

OUMA, Christopher Ernest Werimo. **Childhood in contemporary Nigerian fiction**. 2011. 349 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of the Witwatersrand, Johannesburg, África do Sul, 2011.

OYEYEMI, Helen. **The Opposite House**. London: Bloomsbury, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PRATT, Mary Louise. **Ojos Imperiales: Literatura de viajes y transculturación**. Trad. Ofelia Castillo. Cidade do México: FCE, 2010.

RELATÓRIO. **Migration in the Caribbean: current trends, opportunities and challenges**. San José, Costa Rica: International Organization for Migration, 2017.

RIVA, Juan Pérez de la. A World Destroyed. In: CHOMSKY, Aviva; CARR, Barry; SMORKALOFF, Pamela Maria. (eds.).**The Cuba Reader: History, Culture, Politics**. Durham; Londres: Duke University Press, 2003. pp. 20-25.

ROCHA, Lílían Rose Marques da. "Ancestralidade". In: \_\_\_\_\_. (Org.). [et al]. Sopapo poético: Pretessência. Porto Alegre: Libretos, 2016.

RODRIGUES, Andresa da Mota Silveira; [et al]. Os Rumos da Revolução Cubana. Simulação das Nações Unidas para Secundaristas, 2012, pp.16-45. Disponível em: <<http://sinus.org.br/2012/wp-content/uploads/01-OEAH.pdf>> Acesso em: 14 abr. 2020.

RODRIGUES, Jorge Nascimento; DEVEZAS, Tessaleno. **Portugal - O pioneiro da globalização: a Herança das Descobertas**. 1 ed. Vila Nova de Famalicão/Lisboa: Centro Atlântico, 2009.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. pp. 1-22.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma - A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, pp. 65-82, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05>> Acesso em 10 ago. 2020.

SERBENA, Carlos Augusto. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. **Revista Abordagem Gestáltica**. [online]. 2010, vol.16, n.1, pp. 76-82. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v16n1/v16n1a10.pdf>> Acesso em: 21 maio 2020.

SIMÃO, Lara Maria Oliveira. MOREIRA, Simone Alves Cotrin. A histeria de conversão: quando o corpo fala **Revista Científica Eletrônica De Psicologia**. Ano VIII, n. 15 - Novembro de 2010. pp. 01-06. Disponível em: <[http://faef.revista.inf.br/imagens\\_arquivos/arquivos\\_destaque/XFLi708q7zXtWV2\\_2013-5-13-15-46-36.pdf](http://faef.revista.inf.br/imagens_arquivos/arquivos_destaque/XFLi708q7zXtWV2_2013-5-13-15-46-36.pdf)> Acesso em: 14 ago. 2020.

TUNCA, Daria. Away from a Definition of African Literature(s). In: LEDENT, Bénédicte; CUDER-DOMÍNGUEZ, Pilar. **New Perspectives in The Black Atlantic: definitions, readings, practices, dialogues**. Suíça, Bern: Peter Lang Publisher, 2012. pp. 105-124.

WHEAT, David. Becoming Latin. In: \_\_\_\_\_. **Atlantic Africa and Spanish Caribbean , 1575 – 1640**. Virginia, Williamsburg: The North Carolina University Press, 2016. pp. 216-252.

### Referências de sites, imagens e músicas:

ACN – Aid to the Church in Need. Relatório da Liberdade Religiosa – Cuba, 2018. Disponível em: <<https://www.acn.org.br/cuba/>> Acesso em: 25 jun. 2020.

BANERJEE, Neelanjana. Reinventing the Haunted House: An Interview with Helen Oyeyemi. Fiction writers review, interview, 2019. Disponível em:  
<<https://fictionwritersreview.com/interview/reinventing-the-haunted-house-an-interview-with-helen-oyeyemi-2/>> Acesso em: 11 set. 2019.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Pequeno glossário lacaniano. Conceito de Simbólico. Disponível em:  
<<https://revistacult.uol.com.br/home/pequeno-glossario-lacaniano/>> Acesso em: 14 maio 2020.

LYONS, Gráinne. Helen Oyeyemi. Aesthetica. Disponível: <<https://www.aestheticamagazine.com/helen-oyeyemi/>> Acesso em: 18 set. 2019.

MARTIN, Michael. Oyeyemi's 'Opposite House', NPR, 2007. Disponível em:  
<<https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=11384738>> Acesso em: 18 set. 2019.

MODELO de navio utilizado no tráfico negreiro.(2010). Resolução: 1200x800. Smithsonian - National Museum of American History. Disponível em:  
<[https://simple.wikipedia.org/wiki/Middle\\_Passage#/media/File:Kenneth\\_Lu\\_-\\_Slave\\_ship\\_model\\_\(4811223749\).jpg](https://simple.wikipedia.org/wiki/Middle_Passage#/media/File:Kenneth_Lu_-_Slave_ship_model_(4811223749).jpg)> Acesso em: 23 mar. 2020.

OLAIGBO, Odé. Entendendo o Orí. Disponível em:  
<<https://ocandomble.com/2014/06/18/entendendo-o-ori/>> Acesso em: 17 ago. 2020.

OYEYEMI, Helen. Home, strange home. Guardian Hear Africa campaign, 2005. Disponível em:  
<<https://www.theguardian.com/world/2005/feb/02/hearafrica05.development2>> Acesso em: 10 set. 2019.

SMITHSONIAN. The Price of Doing Business. Joseph Hawkins, American Officer on a Slave Ship, 1795. Disponível em:  
<[https://americanhistory.si.edu/onthewater/oral\\_histories/life\\_at\\_sea/hawkins.htm](https://americanhistory.si.edu/onthewater/oral_histories/life_at_sea/hawkins.htm)> Acesso em: 24 mar. 2020.

TODO Papás. Significado Kayodes. Disponível em:  
<<https://www.todopapas.com.pt/nomes-do-bebe/nomes-nino/kayode>> Acesso em: 01 jul. 2020

TRIBALISTAS. Diáspora. In: \_\_\_\_\_. **Tribalistas**. Disponível em:  
<<https://www.vagalume.com.br/tribalistas/diaspora.html>> Acesso em: 05 jan. 2020.